15 avril

GIUSEPPE MELLI

LA FILOSOFIA DI SCHOPENHAUER

FIRENZE
BERNARDO SEEBER
Libraio-Editore

1905

Proprietà letteraria riservata

Firenze, 1905 - Tip. Galileiana, Via S. Zanobi, 52.

B° 7. 5. 110.

AL PROF. FELICE TOCCO

INDICE

I.	- La realtà obbiettiva	Pag.	3
II.	- L'illusione metafisica.	»	35
III.	- La cosa in sè	»	49
IV.	- La volontà e l'organismo	»	71
V.	- La spontaneità nella natura	»	97
VI.	- Le Idee platoniche.	»	121
VII.	- L'intuizione estetica.	»	153
VIII.	- La morte e l'amore	»	183
IX.	- La vita morale	»	203
X.	- Il dolore e la liberazione	»	241
XI.	- La « coscienza migliore »	»	279

La Filosofia di Schopenhauer vuol essere una continuazione della Critica kantiana, il pensiero di Kant ripensato fino in fondo. In questo senso: Schopenhauer crede che l' idealismo trascendentale (la dottrina kantiana dell' esperienza) non è l' ultima parola della riflessione filosofica sulle cose del mondo. L' idealismo trascendentale spiega com' è possibile e' in che consiste propriamente la scienza dei fenomeni, e spiega pure come e perchè è impossibile, ossia è una scienza fallace e illusoria, qualunque Metafisica che pretenda di oltrepassare i confini dell' esperienza. Schopenhauer accetta l' uno e l' altro risultato della Critica: ma crede pure che, ammesso l' idealismo trascendentale, non solamente è possibile, ma è inevitabile una maniera di considerare l' universo ch' è diversa da quella della scienza, e si può bene chiamare metafisica, e non ha

niente che vedere con la Metafisica dogmatica trascendente criticata e distrutta da Kant. Noi dunque cominceremo dal vedere come Schopenhauer si è assimilati i risultati della Critica kantiana, e poi vedremo in che modo egli intende e risolve il problema metafisico, e qual' è la nuova intuizione della natura e dell' uomo che ne risulta.

I. — La realtà obbiettiva.

Kant chiama idealismo trascendentale quella dottrina la quale insegna che gli oggetti dell'esperienza, così come noi li conosciamo, nello spazio e nel tempo, con le loro qualità percepibili e i loro cangiamenti, non sono realtà in sè, assolute, indipendenti dalla nostra mente, ma sono fenomeni, realtà relative a un soggetto, cose che appariscono effettivamente a una coscienza, rappresentazioni dunque del soggetto conoscente. Questo non vuol dire che le cose che noi vediamo e tocchiamo non esistono al di fuori di noi, ma vuol dire che tutto quello che noi affermiamo delle cose nella loro esistenza obbiettiva non ha più nessun senso quando si faccia astrazione dalle forme e dalle leggi della conoscenza. Il mondo è scritto, a dir così, nel linguaggio della nostra coscienza: la sola realtà

con la quale noi, come esseri conoscenti, siamo effettivamente in contatto, sono le nostre percezioni e la loro connessione in un'esperienza attuale o possibile. Che nella luna, dice Kant, ci siano abitatori che nessuno ha mai veduto, è una cosa che si può ammettere; ma questo o non significa nulla, o significa semplicemente che in un possibile progredire della nostra esperienza noi li conosceremmo, giacchè reale obbiettivamente per noi è solamente quello che trova o può trovar posto mediante la percezione nella trama della nostra esperienza. Schopenhauer dice la stessa cosa con le note formule: il mondo è rappresentazione, non v'ha oggetto senza soggetto.

Questa dottrina non è solamente il punto di partenza, ma è il fondamento di tutto quello che Schopenhauer ha pensato. Per cui, se vogliamo seguirlo, bisognerà pure che procuriamo di collocarci nel suo punto di vista. Ad evitare dunque, per quanto è possibile, i malintesi, sarà bene che cominciamo a distinguere queste tre cose: apparenza, fenomeno e cosa in sè.

Si dice apparenza (Schein) una nostra rappresentazione che non corrisponde a nessun oggetto reale, o è diversa dalla realtà che noi conosciamo o riconosciamo come obbiettiva. Le immagini del sogno e le allucinazioni sono apparenze: così pure i palazzi e giardini dipinti sulla scena di un teatro: stando al sistema copernicano, il giro del sole intorno alla terra è un'apparenza. In tutti questi casi, di contro

all'apparenza sta la realtà obbiettiva sperimentabile o in qualunque modo accertabile, che ci permette di riconoscere l'illusione come tale e di non confonderla con ciò ch'è reale.

Si dice invece fenomeno (Erscheinung), nel senso gnoseologico della parola, non ciò ch'è illusorio, ma la realtà obbiettiva stessa, in quanto è oggetto di conoscenza, e in quanto tutte le sue determinazioni sono relative al soggetto conoscente. Che la neve è bianca, e che il sole risplende, non sono illusioni, ma sono realtà percepibili, salvo ch'è molto difficile dire che cosa possano essere il bianco della neve e lo splendore del sole, quando si faccia astrazione dalle sensazioni che noi abbiamo di quegli oggetti. La Critica pretende che non i colori solamente e le altre qualità sensibili, ma tutto quello che noi conosciamo realmente degli oggetti, non ha senso se non quando si tien conto delle forme e delle leggi della conoscenza; per cui tutte le determinazioni obbiettive non esprimono realtà assolute, ma realtà appunto che ci son date nel fatto della conoscenza, cioè a dire relativamente a un soggetto. E tutto lo sforzo della Critica sta nel determinare con precisione quali sono le condizioni permanenti, che rendono possibile una realtà obbiettiva: cioè a dire una realtà che non solamente è il contrario dell'apparenza illusoria, ma non è nemmeno relativa a questo o quell'individuo particolare, ma è relativa al soggetto come tale, a ciò che v'ha di comune

in tutti gl' individui conoscenti, ossia è valida per tutte le coscienze, e che diventa perciò il criterio e come la pietra di paragone per riconoscere e distinguere da essa così le apparenze illusorie come le fantasie personali di questo o quell' individuo. Questa realtà, ch' è insomma il mondo obbiettivo, è quello che Kant chiama fenomeno o connessione tra i fenomeni, o, in altro modo, contesto o trama dell'esperienza. E s'intende bene che, una volta concepito così il mondo dei fenomeni, anche le apparenze che sappiamo illusorie possono entrare a far parte di quello, quando siano considerate esse stesse obbiettivamente come fatti che si producono e di cui si ricercano le condizioni e le leggi, assegnando così a questi fatti il posto che loro compete nella nostra esperienza, un posto ben determinato e non confondibile con quello delle rappresentazioni che costituiscono la realtà effettiva degli oggetti.

Invece una cosa in sè dovrebbe essere quod per se est, una realtà sussistente in se stessa, con determinazioni intrinseche a sè, affatto indipendenti dalla rappresentazione che noi possiamo averne o non averne. La coscienza comune (e vedremo a suo luogo per quale e con quanta ragione) attribuisce precisamente una realtà così fatta agli oggetti dell' esperienza, e non ha il più lontano sospetto che la realtà e sussistenza delle cose in se stesse potrebbe essere diversa dalla loro realtà obbiettiva e conoscibile; identifica

cioè le due cose; e quando sente dire che gli oggetti sono fenomeni, ed è fatta avvertita di quel sistema di relazioni in cui la nostra esperienza consiste, essa ne conclude che dunque la nostra conoscenza è illusoria, perchè quello che importerebbe secondo lei, sarebbe conoscere le cose come sono in se stesse, indipendentemente dall'essere o no conosciute: prima confondeva la cosa in sè col fenomeno, ora, vedendosi rapite le sue cose in sè, confonde il fenomeno con l'illusione; e attaccata al suo concetto dogmatico di una realtà ch'è insieme obbiettiva e assoluta, polemizza in nome di esso contro il concetto critico della realtà fenomenale, che appunto perchè obbiettiva e conoscibile, non può a meno di essere relativa a un soggetto; e finisce con l'accusare di scetticismo chi vorrebbe svegliarla dal suo sogno, come se ricercare quali sono le condizioni della conoscenza certa significasse negare o mettere in dubbio il fatto e il valore della conoscenza stessa.

A questa confusione tra il fenomeno e l'apparenza illusoria se ne aggiunge un'altra, che insieme con la prima impedisce d'intendere il significato della dottrina che esponiamo. Questo secondo malinteso consiste nell'identificare il soggetto che noi diciamo presupposto da ogni esperienza obbiettiva con questo o quello degl'individui conoscenti, che vuol dire con uno degli oggetti che compongono il mondo: allora pare una cosa enorme che uno degli oggetti diventi

la condizione di tutti gli altri. S' identifica cioè la coscienza di Pietro e di Paolo con la loro persona e col posto ch' essi occupano nello spazio: e poi si domanda: com' è possibile che il cielo e la terra e tutte le cose che esistono non siano altro che rappresentazioni di Pietro e di Paolo, siano legati al filo tenuissimo di esistenze efimere che spariscono nell' immensità del mondo? Senza riflettere che quando noi giudichiamo così, consideriamo Pietro e Paolo come oggetti, nella loro esistenza, limitatezza e caducità fenomenale, in un dato punto dello spazio e del tempo; mentre il soggetto come tale è quel punto di riferimento senza di cui non vi sarebbe conoscenza, rispetto al quale solamente ci sono oggetti e fenomeni: quindi non è mai oggetto esso stesso, è quello che conosce tutte le cose e non è mai conosciuto: la sua esistenza è appunto quella di distinguersi e di opporsi a tutti gli oggetti, ed è sempre lo stesso in tutti gl' individui conoscenti, i quali nascono e muoiono e occupano un posto nello spazio; il soggetto come tale non esiste nello spazio e nel tempo (chè questo vorrebbe dire essere uno degli oggetti), ma lo spazio e il tempo e tutte le cose che esistono, esistono per rapporto a lui come realtà conosciute o conoscibili da lui. Si potrebbe anche dire così: in ogni individuo conoscente, in quanto conosce, si compiono funzioni e si attuano leggi che non sono una proprietà privata dell'individuo come tale, ma hanno un va-

lore universale, sono valide per tutte le coscienze; ed è l'insieme di queste funzioni e leggi unificate e personificate da colui che dicendo Io oppone se stesso a tutto ciò che è conoscibile, quello che costituisce il soggetto conoscente di cui parliamo (la coscienza in genere, l'unità sintetica dell'appercezione di Kant).

Il soggetto così inteso, avverte Schopenhauer sin dalle prime pagine dell'opera sua, è il sostegno del mondo obbiettivo, la condizione costante sempre sottintesa di tutto ciò ch'è percepibile. Ogni individuo conoscente è questo soggetto, ma solamente in quanto conosce, non in quanto esso stesso è conosciuto come un oggetto. Il soggetto da una parte e l'oggetto dall'altra (la realtà conoscibile) sono le due parti costitutive del mondo fenomenale, inseparabili l'una dall'altra, perchè ognuna di esse non ha senso e non esiste se non in rapporto all'altra (I, 35 e seg. ed. Grisebach). Per cui com'è vero il dire: non v'ha oggetto senza soggetto, è ugualmente vero che non v'ha soggetto conoscente senza oggetti, non v'ha coscienza che non sia coscienza di qualche cosa: non sono due entità separabili l'una dall'altra in modo che una delle due venga prima o dopo dell'altra, o sia effetto o prodotto dell'altra; ma sono parti dello stesso tutto, e tutt'e due insieme, il soggetto e l'oggetto nella loro correlazione, costituiscono appunto il mondo dei fenomeni, il mondo come rappresentazione.

Quando dunque si dice che gli oggetti sono

fenomeni, e che i fenomeni sono rappresentazioni, la parola rappresentazione, qui, non significa l'immagine mentale impalpabile che si suppone esistere dentro il cranio di chi conosce come opposta all'oggetto reale fuori del cranio; ma significa precisamente quest'oggetto reale stesso, con la sua estensione e materialità e le altre sue qualità percepibili, in quanto realtà conosciuta o conoscibile nelle forme e secondo le leggi del soggetto conoscente. E la differenza tra l'opinione comune e la dottrina che esponiamo non è che la prima affermi e la seconda neghi o metta in dubbio l'esistenza delle cose percepibili, ma è che la prima ignora e la seconda insegna che cosa è che noi conosciamo realmente quando diciamo di conoscere le cose; e dimostra come tutte le determinazioni obbiettive – tutte, nessuna esclusa – per cui noi diciamo reali le cose, sono determinazioni non assolute ma relative a un soggetto, in quanto presuppongono tutte le forme e le leggi della conoscenza.

Questa dottrina si chiama idealismo perchè insegna dunque il carattere non fantastico, non immaginario, non illusorio, ma fenomenale o mentale della realtà obbiettiva; e si chiama idealismo trascendentale o anche critico, perchè è il risultato di una ricerca la quale, scomponendo l'esperienza nei suoi elementi, scopre e determina quali sono i fattori conoscitivi che la rendono possibile, e che sono quindi da considerare come le condizioni necessarie perchè una

realtà in senso obbiettivo esista. La Critica si dà per un'analisi della facoltà di conoscere, ma essa non è nè una psicologia nè una storia della conoscenza: non racconta come dall'incontro di un supposto oggetto con un supposto soggetto nasca il fatto del conoscere, e tanto meno racconta come una certa entità chiamata spirito o anima o altrimenti cavi fuori dal suo fondo lo spazio, il tempo e tutto il mondo delle cose conoscibili; ma è veramente e semplicemente un'analisi della realtà obbiettiva nei suoi elementi costitutivi, alcuni dei quali si rivelano a quest'analisi come le forme costanti, universali e necessarie, di ogni realtà obbiettiva. Così almeno e con questo titolo, come analisi trascendentale della realtà empirica (III, 41) Schopenhauer si è assimilata la dottrina della Critica.

Gli elementi di cui si compone la realtà obbiettiva sono da una parte i dati sensibili (il molteplice sensibile, la materia dell'esperienza di Kant), e dall'altra le forme e funzioni intellettuali che rendono possibili il raggruppamento, l'ordine e il nesso fra i dati sensibili. Da Locke in poi tutti sanno che alcune delle qualità che noi percepiamo nei corpi sono in realtà le nostre sensazioni riferite agli oggetti. Kant ha continuato e approfondito l'analisi iniziata da Locke, mostrando come oltre le sensazioni che sono ciò che v'ha di variabile e di accidentale nell'esperienza, vi sono condizioni universali e costanti di qualunque esperienza obbiettiva, fondate non

sulle particolarità di questa o quella coscienza, e tanto meno di questo o quello organismo, ma su ciò che costituisce la coscienza come tale, il soggetto conoscente come tale, ossia su quelle forme e funzioni senza di cui la coscienza non sarebbe coscienza di oggetti, per cui nulla esiste obbiettivamente che non si presenti a noi in quelle forme e non sia appreso secondo quelle funzioni. Queste forme e funzioni intellettuali che insieme coi dati sensibili costituiscono tutta la nostra esperienza obbiettiva, sono, secondo la semplificazione che Schopenhauer ha fatto della dottrina kantiana, il tempo, lo spazio e la causalità.

Lo spazio e il tempo non sono cose nè proprietà delle cose: e intanto senza di essi noi non potremmo rappresentarci nessuno oggetto. Noi non potremmo percepire delle cose estese, fuori di noi e fuori le une delle altre, e dei fatti che si succedono, se non possedessimo questa curiosa capacità d'intuire nelle forme dello spazio e del tempo. Un essere che percepisce è precisamente un essere capace di ordinare le sue rappresentazioni nelle forme dello spazio e del tempo. Non già che da una parte ci siano le cose e dall'altra, come ombre o maschere o reti gettate sulle cose, lo spazio e il tempo: le cose in tanto esistono come oggetti conosciuti e conoscibili in quanto esistono nelle forme dello spazio e del tempo. Possiamo immaginare spostati o annientati tutti gli oggetti, il tempo e lo

spazio occupati da quelli rimangono: non possiamo farne a meno, li portiamo sempre con noi, dovunque noi ci volgiamo ci accompagnano, con la loro infinità e gli altri loro attributi; e ciascuno di noi è a volta a volta il centro del suo spazio e il punto di mezzo della linea infinita del tempo ch'egli si rappresenta. Sono realtà per se stesse vuote, che non somigliano a nessun'altra, sui generis, indefinibili: sono realtà omogenee in tutte le loro parti e continue, divisibili all'infinito e infinite; e tutte le loro parti sono a dir così solidali le une delle altre, costituiscono un sistema di relazioni, e formano tutte il tempo unico e lo spazio unico, di cui i singoli tempi e i singoli spazi non sono come le specie più concrete di un genere più astratto, ma sono parti, delimitazioni più o meno arbitrarie; e tutti i punti dello spazio nelle sue tre dimensioni come tutti gl'istanti del tempo nel suo fluire perenne in tanto formano una totalità continua e omogenea in quanto sono come raccolti e tenuti insieme nell'intuizione unica che noi ne abbiamo, ed è l'illimitatezza di quest'attività sintetica della nostra intuizione che costituisce appunto l'infinità loro.

Chi riflette a questi caratteri troverà probabilmente qualche difficoltà a staccare, a dir così, da sè lo spazio e il tempo, e a considerarli come due entità sussistenti in se stesse, indipendenti dalla sua attività rappresentatrice. E se egli se l'immagina così, come due recipienti

immensi, senza pareti, aperti da tutte le parti, nei quali egli stesso occupa il suo piccolo posto, vuol dire ch'egli non riflette più alla sua attività rappresentatrice la quale si distende fino agli estremi confini del mondo, ma si rannicchia a dir così in se stesso, considera se stesso come un oggetto, delimitato dai limiti del proprio corpo, e allora niente di più naturale ch' egli veda al di fuori di sè, cioè a dire fuori di questo suo corpo, degli altri corpi estesi e reali come il suo, e che tutti insieme costituiscono il mondo degli oggetti. Ma intanto, se egli continua a riflettere, deve considerare ancora che noi indipendentemente dalla conoscenza che abbiamo di questo o di quell'oggetto particolare, siamo in grado di determinare con intera certezza le leggi e le relazioni dello spazio e del tempo, e sappiamo anticipatamente che tutti gli oggetti che furono o che saranno obbediscono a quelle leggi e sottostanno a quelle relazioni. Cosicchè accade questo: che degli esseri limitati e accantonati nella loro piccola porzione di spazio e di tempo si trovano in possesso di una scienza universale fondata unicamente sulle relazioni dello spazio e del tempo (le scienze matematiche), di una scienza che già Galileo diceva non diversa da quella divina per la sua certezza, di una scienza evidente, nella quale tutte le coscienze consentono e ch' è valida per tutti gli oggetti dell'esperienza. Com' è possibile questo fatto? Chi ha il gusto delle speculazioni metafisiche

potrà credere di spiegarsi la cosa dicendo: c'è un'armonia prestabilita, o formatasi per via di adattamento, tra la realtà in sè delle cose e il nostro modo di rappresentarci le cose. Kant e Schopenhauer, che non amano di affermare più di quello che sanno, si contentano di dire: il nostro modo di rappresentarci le cose è precisamente la realtà della nostra esperienza; e di questa realtà, la sola che noi conosciamo, lo spazio e il tempo sono le condizioni permanenti. Conoscere vuol dire innanzi tutto essere in grado d'intuire lo spazio e il tempo, e la realtà e verità delle cose, come oggetti di conoscenza, è essere presenti alla coscienza nelle forme dello spazio e del tempo. Ai quali quando si tolga il loro carattere d'intuizioni e quel sistema di relazioni intuibili che costituisce tutta l'essenza loro, non si capisce più in che senso si possano dire reali: tanto vero questo, che quelli stessi che li pongono come realtà indipendenti dalla nostra coscienza sono obbligati a concepirli o come intuizioni di una mente assoluta o come funzioni di una realtà spirituale inconscia che nella nostra mente si solleva fino a diventar consapevole: le quali ipotesi, in questo caso, non sono altro che un duplicato della nostra intuizione, non fanno che proiettare in una sfera metafisica non sperimentabile lo stesso spazio e lo stesso tempo della nostra esperienza. Se per realtà s'intende la realtà intuita o intuibile, non c'è nulla di più reale dello spazio e del tempo, sono essi la con-

dizione di ogni realtà percepibile: e in tanto le loro leggi e rapporti hanno un valore obbiettivo, in quanto sono essi, lo spazio e il tempo, che rendono possibili gli oggetti. La loro realtà e validità obbiettiva dipende appunto dalla loro idealità trascendentale, dall'essere essi cioè le forme universali e necessarie della nostra intuizione. Ma appunto per questo la loro realtà è empirica, non assoluta; non costituisce la natura in sè delle cose, ma la conoscibilità loro come oggetti rappresentati: che un uomo sia alto un metro e cinquanta centimetri e abbia 60 anni di età, sono determinazioni perfettamente reali e obbiettive di quell'uomo; ma nè la statura nè l'età nè nessuna delle determinazioni che si possono esprimere nei termini dello spazio e del tempo, ci dànno la sua natura intrinseca, quello ch'egli è in se stesso indipendentemente da ogni conoscenza, la cosa in sè di quell'uomo. Le scoperte in Filosofia sono rare, dice Schopenhauer: egli considera come una di queste scoperte, luminosa e definitiva, la dottrina kantiana sulla realtà empirica e l'idealità trascendentale dello spazio e del tempo. La quale dottrina sarebbe certamente esposta a meno difficoltà e malintesi quando potesse rispondere a queste domande: com'è possibile che ci siano lo spazio e il tempo? com'è possibile che ci siano degli esseri conoscenti e degli oggetti conosciuti in queste forme? com'è possibile il fenomeno del mondo? com'è possibile questa dualità di soggetto e di oggetto,

al di là della quale cessa ogni nostra conoscenza? Belle domande alle quali saremmo felici anche noi di poter dare una risposta, che non fosse una spiegazione puramente verbale o un' escogitazione più o meno ipotetica.

Ciò che riempie lo spazio e il tempo è la materia, ch' è quello che rimane dei corpi quando noi li pensiamo spogli delle loro forme e qualità particolari. Noi non percepiamo propriamente la materia come tale, ma la percepiamo con questa o quella forma con questa o quella qualità; ossia percepiamo gli oggetti, i quali diciamo reali in quanto agiscono sopra di noi, sono causa delle nostre sensazioni. La materialità, il potere essere causa delle nostre sensazioni, è ciò che distingue, anche per la coscienza comune, un oggetto reale da un'immagine fantastica. Per cui la materia considerata obbiettivamente, cioè a dire non per quello che può essere in se stessa ma in rapporto con le forme del nostro intelletto, non è altro che l'agire degli oggetti in astratto, ciò che li fa essere oggetti ossia delle realtà percepibili: è il sustrato comune dei fenomeni, la causa permanente delle nostre sensazioni, il rispecchiamento obbiettivo della funzione della causalità, questa funzione stessa obbiettivata e pensata in astratto. Tutti i trattati di Fisica e di Meccanica, quando si tengono fedeli al loro punto di vista empirico, non possono a meno di definire la materia in termini causali: « la matière, dice Poisson, « est tout ce qui peut affecter nos sens d'une ma-

« nière quelconque »; e Biot chiama corpi materiali: « tout ce qui produit ou peut produire « sur nos organes un certain ensemble de sensa- « tions determinées » (cit. da Lewes, *Problems of Life and Mind* vol. 2°, p. 263). Nel fatto noi non pensiamo altro col concetto di materia nel suo significato obbiettivo: essa è lo spazio pieno, ossia percepibile in quanto è causa delle nostre sensazioni. Per questo la materia non è propriamente oggetto ma condizione dell' esperienza, la sostanza fenomeno di Kant. E questo carattere fenomenale della materia si vede con tutta evidenza quando la si considera nel suo rapporto con lo spazio e col tempo ch' essa presuppone. Se lo spazio fosse la forma unica delle rappresentazioni, il mondo sarebbe qualche cosa di rigido, d' immobile: non ci sarebbe successione nè cangiamento, che sono possibili solamente nel tempo. E d' altra parte se fosse solamente il tempo la forma delle rappresentazioni, tutto sarebbe fuggitivo: nessuna permanenza, nessuna coesistenza, nessuna simultaneità, quindi nessuna durata. La durata in tanto è possibile in quanto alcuni oggetti cangiano, mentre altri rimangono immutati; e il cangiamento in tanto è possibile in quanto c'è qualche cosa che, nello stesso tempo, permane e dura nello spazio: il che vuol dire che lo spazio e il tempo in tanto sono percepibili in concreto, in quanto sono pieni, e la loro percepibilità, ciò che li riempie, è appunto la materia, la quale congiunge in sè

il continuo fluire del tempo e la perenne stabilità dello spazio: muta le sue forme e qualità, perdura ed è sempre la stessa come sostanza, non cresce nè diminuisce, non nasce nè può essere distrutta, resiste a tutti i cangiamenti, ed è la condizione e il sostegno di tutti i cangiamenti, e come lo spazio e il tempo è divisibile all'infinito. E come la causalità costituisce tutta l'essenza della materia in quanto realtà della rappresentazione, così la causalità regola pure il succedersi dei cangiamenti della materia nello spazio e nel tempo. Il cangiamento non avviene solamente nel tempo, ma è percepibile in un determinato punto dello spazio; come lo stato che cangia non è solamente nello spazio, ma è percepibile in un determinato istante del tempo; e il cangiamento percepito noi diciamo ch'è l'effetto dello stato o del cangiamento che l'ha preceduto, come questo alla sua volta era l'effetto di uno stato anteriore, sempre in un determinato punto dello spazio e in un dato istante del tempo: il che importa una regola, un nesso necessario, che fissa lì, al suo posto, ogni fenomeno, e tiene legati in un' unità salda tutti i fenomeni del mondo: e il correlato subiettivo di questa unità è l'unità del soggetto conoscente che dice Io, e raccoglie, ordina, unifica mediante le sue funzioni e leggi la molteplice varietà dei fenomeni. Nulla esiste per noi come oggetto che non possa trovare il suo posto in questa trama della nostra esperienza.

L'opinione comune è che il mondo degli oggetti esiste due volte, una volta come originale in se stesso, un'altra volta come copia, come duplicato mentale, nella rappresentazione che noi ne abbiamo. Molti s'immaginano sul serio che i nostri organi di senso sono come finestre aperte o trasparenti attraverso cui passano le immagini degli oggetti. La verità è che i nostri sensi non ci dànno altro che sensazioni, i semplici dati, il materiale bruto dell'esperienza: e tra queste impressioni sensitive e un mondo obbiettivo ordinato nello spazio e nel tempo, con la coesistenza, la successione e il nesso causale dei suoi fenomeni, c'è un abisso. Il bambino che comincia a servirsi dei suoi organi e ad apprendere l'arte del percepire, per noi che lo guardiamo è un oggetto impressionabile all'azione di altri oggetti; ma egli non sa nulla di tutto questo, ha appena un sentimento oscuro di sè e delle modificazioni che a volta a volta subisce: egli non sa nulla che esistano oggetti; e che cosa sia un oggetto reale nessuno potrà dirglielo o farglielo comprendere se non lo riconosce lui come causa delle sue sensazioni. Il che vuol dire ch'egli conosce non perchè solamente è un essere sensitivo, ma perchè è fornito d'intelletto, ossia è capace di compiere quelle funzioni che rendono possibile la percezione del mondo esterno. Perchè le sensazioni ci diano la conoscenza di oggetti, debbono essere avvertite, e non avvertite solamente come modificazioni che si esauriscano a

dir così in colui che le prova, ma avvertite come indizio di qualcos'altro, avvertite come effetti (una parola che solo l'intelletto intende, dice Schopenhauer), e quindi riferite alle loro cause, le quali solamente allora si presentano come oggetti materiali ed estesi, nello spazio, con le loro qualità e cangiamenti. Il mondo obbiettivo per noi non è altro che il mondo delle nostre sensazioni raggruppate e localizzate nello spazio, ordinate nel tempo, mediante la funzione intellettuale della causalità. Che questa elaborazione intellettuale dei dati sensibili si compia spontaneamente e senza riflessione, in una maniera diretta e sicura, non vuol dire ch'essa non sia necessaria perchè si abbia la percezione del mondo esterno. Schopenhauer ha studiato specialmente i fenomeni della visione per chiarire questa teoria del carattere intellettuale della percezione sensibile. Il tirocinio che richiede la percezione visiva nei bambini e nei ciechi nati operati, la visione binoculare semplice malgrado l'impressione doppia, la duplice percezione della vista e anche del tatto quando gli apparati sensoriali sono spostati dalla loro posizione abituale, la percezione degli oggetti diritti mentre l'immagine sulla retina è rovesciata, la visione obbiettiva dei colori nonostante che il colore fisiologicamente dipende dall'attività propria dell'occhio, infine le note esperienze con lo stereoscopio sono altrettanti fatti ch'egli invoca per provare come la percezione non è solamente af-

fare dei sensi, ma dell'intelletto, ossia è una conoscenza della causa mediante l'effetto: quindi presuppone la legge di causalità, non concepita ed espressa in astratto, ma come funzione propria dell'intelletto e condizione di qualunque esperienza obbiettiva. Le esperienze particolari ci ammaestrano che un certo effetto è preceduto da una certa causa, ma il bisogno, l'esigenza di cercare una causa a ogni cangiamento, e prima d'ogni altro ai cangiamenti che noi proviamo come sensazioni, è essa stessa la condizione di ogni esperienza di oggetti. Per questo noi diciamo che gli oggetti, in quanto tali, non sono altro che rappresentazioni, rappresentazioni reali e concrete, perchè non sono altro che cause delle nostre sensazioni: la loro realtà e materialità non significa altro che questo. E s'intende bene che anche il nostro organismo, come corpo esteso e percepito nello spazio, è un oggetto come tutti gli altri, il più vicino a noi, che noi scopriamo e impariamo a conoscere a poco a poco, dalle sensazioni specialmente tattili e visive ch'esso ci dà, mediante quella stessa funzione intellettuale con la quale apprendiamo tutti gli altri oggetti. Giacchè questa è effettivamente la posizione dell'uomo nel mondo. Egli si trova, a dir così, nel centro delle cose, in quanto la funzione del conoscere di cui egli è capace è la condizione perchè vi siano oggetti; ed insieme con questo egli conosce se stesso come un oggetto fra gli oggetti, fatto com'essi di materia, in

un punto dello spazio, nato e perituro nel tempo. E tutto questo mondo di cose e di forme periture, per quanto vasto e massiccio, non è altro che il mondo dei fenomeni, ossia di realtà rappresentate nelle forme e secondo le leggi del soggetto conoscente.

Una riprova di questo carattere fenomenale della realtà obbiettiva è il fatto, al quale abbiamo accennato, che noi, sulle relazioni che costituiscono la parte formale dell' esperienza (tempo, spazio, causalità), possiamo giudicare apoditticamente, senza ricorrere all' esperienza per giustificare le nostre affermazioni, e con l'intera certezza che tutte le esperienze particolari, anche quelle del passato o dell'avvenire, furono o saranno conformi alle nostre affermazioni. Che il tempo e lo spazio non hanno limiti, che la materia non nasce e non perisce, che tutti i cangiamenti hanno la loro causa, che nulla si produce dal nulla, sono giudizi i quali non si fondano sul principio di contradizione (cioè non risultano dalla semplice analisi dei concetti, non sono giudizi analitici), e d'altra parte non possono ricavare la loro certezza indubitabile da questa o quell'esperienza particolare. Com'è possibile che esseri caduchi, a cui è concesso appena uno sguardo fuggitivo sul mondo, osino con tanta sicurezza affermazioni così vaste e che superano di tanto la loro breve e imperfetta e malsicura esperienza? La spiegazione dell'enigma è che l'individuo conoscente non

parla così di un mondo che gli sia estraneo, di una realtà assoluta indipendente dalla sua mente; ma parla del mondo dei suoi fenomeni, delle realtà rappresentate da lui, e di questo mondo egli porta in se stesso le leggi e le forme: per questo egli si trova come a casa sua e parla apoditticamente. In questo senso è vero alla lettera quello che Kant dice: che l'intelletto detta le leggi alla natura, s'intende non le leggi empiriche che debbono essere ricavate pazientemente dallo studio dei fatti, ma le leggi che esprimono le condizioni e le anticipazioni dell'esperienza possibile. Sono questi i giudizi sintetici a priori ch'erano propriamente il problema della ricerca kantiana. Com'è possibile la matematica? com'è possibile la scienza pura della natura, cioè a dire quel complesso di principii, assiomi e postulati, che sono a base di ogni ricerca empirica, che i fatti confermano e che pure non possono derivare dai fatti la loro certezza e il loro valore universale? Per risolvere questi problemi Kant giunge alla dottrina dell'idealismo critico: quello che noi diciamo natura, e ch'è oggetto della scienza, non è un mondo di cose in sè, ma è il complesso dei fenomeni ordinati secondo le leggi della mente, leggi non arbitrarie ma universali e necessarie, e come tali condizioni di ogni esperienza possibile. Kant non scrive la Critica per provare l'idealismo, ma scopre l'idealismo meditando il problema della scienza: per questo egli ha detto una volta

(*Proleg.* p. 165 dell'ed. Reclam) che l'idealismo, benchè attraversi tutta l'opera sua, non è propriamente l'anima del suo sistema. Schopenhauer d'altra parte, considera come risoluto da Kant il problema della scienza, e si appropria l'idealismo prendendo come suo punto di partenza quello che per Kant è un risultato: e riferendosi appunto a quella parte dell'Analitica dei principii che tratta delle analogie dell'esperienza, egli scrive (IV, 198 e seg.) quelle memorabili parole, le quali ci dicono non solamente l'accettazione sua della dottrina, ma la profonda e vivace impressione ch'egli ne avea ricevuto: — Kant è forse la testa più originale che la natura abbia mai prodotto. Pensare con lui e a modo suo è una cosa che non può essere paragonata con nessun'altra: giacchè egli possedeva un certo grado di chiarezza e di consapevolezza critica, tutta sua, quale non è mai stata concessa a un altro mortale. Chi si profonda nello studio dell'opera sua, abbandonandosi interamente alle cose ch'egli dice, e pensa realmente con la testa di Kant, si sente come sollevato al di sopra di se stesso: si sente in modo meraviglioso come straniato a questo mondo nel quale siamo immersi e ch'è fatto della materia di cui sono fatti i nostri sogni: quando si tengono, a dir così, in mano a uno a uno gli elementi originari di esso, e si vede come il tempo, lo spazio, la causalità, connessi mediante l'unità sintetica dell'apperzezione di tutti i fenomeni, rendono possibile

quel complesso dell'esperienza in cui consiste questo nostro mondo, condizionato dall'intelletto, e che perciò appunto è un semplice fenomeno. Quello che Kant chiama l'unità sintetica dell'appercezione è quella connessione necessaria e inviolabile del mondo nel suo insieme, che si basa sulle leggi del nostro intelletto, che sono perciò le leggi stesse originarie e fondamentali di tutti i fenomeni. Questa maniera di considerare le cose, ch'è affatto propria ed esclusiva di Kant, si può designare come lo sguardo più obbiettivo che sia stato gettato sul mondo, il più alto grado di obbiettività. A seguirla, essa dà un godimento spirituale al quale forse nessun altro è paragonabile. Giacchè è più alto di quello che possono dare i poeti, i quali certo sono accessibili a ognuno, mentre questo godimento qui richiede sforzo e fatica. — Nessuna meraviglia che avendo ricevuto una tale impressione dalla dottrina dell'idealismo, il nostro filosofo dando un passo innanzi su quella via della riflessione obbiettiva ch'egli descrive, sentisse il bisogno di domandarsi: ma che cosa significa tutto questo spettacolo? qual'è la realtà che si nasconde o si rivela in questo fenomeno del mondo?

Schopenhauer chiama dunque intelletto la facoltà che noi abbiamo di percepire gli oggetti in concreto, nelle forme dello spazio e del tempo, mediante la funzione della causalità. La cono-

scenza diretta della relazione di causa e d'effetto è, si può dire, la funzione essenziale dell'intelletto: di qui la maggiore o minore sagacità nell'apprensione intuitiva delle cose. Ma l'uomo possiede, oltre a questa, un'altra maniera di conoscenza, la conoscenza astratta e riflessa: egli può fissare e isolare mentalmente questa o quella parte della realtà concreta, e raccogliere le note comuni a più rappresentazioni singole in un concetto che non è più intuibile realmente, ma solo pensabile in astratto mediante una parola che lo designa. Questa facoltà dei concetti astratti, e quindi dei giudizi e dei raziocini, è quella che si dice ragione, ed è propria dell'uomo fra tutti gl'individui conoscenti. Intelletto e ragione, ossia conoscenza intuitiva e conoscenza astratta, sono le due sole maniere che noi abbiamo di apprendere le cose.

L'utilità dei concetti è grande. Senza di essi noi rimarremmo come sopraffatti dal cumulo enorme di rappresentazioni che sollecitano da tutte le parti, e a ogni momento, la nostra attenzione. La ragione semplifica la realtà, rende a dir così più maneggevoli le nostre rappresentazioni conservandone l'essenziale e trascurando quello che v'ha in esse di accidentale e d'inutile a ritenere, fissa quello che v'ha di costante, raggruppa intere classi di oggetti in un concetto unico, e coi suoi concetti via via più generali si rende padrona della moltitudine infinita delle cose particolari, sicchè mentre l'orizzonte della

mente si allarga, le cose conosciute vi entrano ordinate, classificate e distinte secondo le loro affinità o differenze. È come una conoscenza elevata a una più alta potenza: di qui la differenza profonda tra la coscienza dell'uomo e quella dell'animale sfornito di ragione. L'uomo non percepisce e immagina solamente, ma pensa e sa. Egli non vive solo nel presente, ma ha coscienza del passato come tale e anticipa il futuro, ricorda, prevede e calcola. E può anche comunicare altrui il suo pensiero: quindi la possibilità di conservare e accumulare le conoscenze acquistate. La scienza, le arti, i dogmi, la condotta premeditata e l'operare in comune, tutte le forme della cultura, tutta la storia umana, compreso l'errore e la menzogna, non sarebbero possibili senza la ragione.

Lo strumento di tutto questo lavorio della ragione è la parola, strumento prezioso ma pericoloso. Giacchè le parole sono semplici segni, segni dei concetti; e il mondo dei nostri pensieri, opera della ragione, non è qualcosa che stia in aria, nel vuoto, ma ha la sua base solida nel mondo concreto della realtà intuita, di cui quello non è che il riflesso e come il rispecchiamento. Il contenuto reale dei concetti sta tutto nelle intuizioni da cui sono stati formati: quando queste mancano, o sono perdute di vista, non si hanno in mente concetti buoni e realizzabili, ma parole. La nostra mente, dice Schopenhauer, è come una banca che per essere solida deve avere contanti

in cassa per poter pagare le sue cedole: le intuizioni sono i contanti, i concetti sono le cedole. La sorgente schietta di ogni pensiero giusto è la realtà intuita: e i cervelli buoni sono quelli che non lavorano a vuoto, ma pensando e ragionando, hanno sempre presente il senso netto e vivo della realtà delle cose, ossia tengono d'occhio le intuizioni concrete, da cui i concetti derivano tutto il loro significato e valore; e non si servono delle parole come fossero monete correnti di cui il lungo uso abbia cancellata l'impronta.

La conseguenza di questa dipendenza della ragione dalla conoscenza concreta è che se la ragione muta la forma, non muta il carattere fenomenale delle nostre conoscenze. La ragione è la facoltà dell'astrazione: essa non può produrre di suo, con mezzi propri, conoscenze nuove e diverse da quelle che ci sono date dalla realtà intuibile: il suo unico ufficio è di riprodurre in forma astratta, mediante i concetti, il contenuto ricco e vario dell'esperienza: la ragione comune di tutti gli uomini è una facoltà discorsiva, non intuitiva. Quell'altra ragione di cui parlano i libri, rivelatrice di essenze intellettuali e organo di verità soprasensibili, è una facoltà personale dei filosofi che credono di possederla.

Concrete o astratte che siano, le nostre rappresentazioni, appunto perchè rappresentazioni

di una coscienza, sono regolate da un principio comune, che prende forme diverse secondo la diversità di esse rappresentazioni. Questo principio è quello che si suol chiamare principio di ragione sufficiente e che si può forse meglio designare più generalmente come principio di relazione o di condizione. Esso importa che per la coscienza non v'hanno oggetti staccati e isolati l'uno dall'altro: ogni cosa è in relazione o dipendenza di qualche altra: « nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit »: le parti dello spazio e del tempo sono determinate dalle altre parti con cui sono in relazione di coesistenza o di successione; i cangiamenti che si producono nella natura dipendono da altri fenomeni che sono le loro cause; i nostri giudizi, quando non esprimono rapporti immediatamente intuibili, sono fondati sopra altri giudizi, e in tanto si dicono veri in quanto derivano come conseguenze dalle loro premesse: le azioni degl'individui conoscenti sono determinate dalle loro cause, che in questo caso si chiamano motivi. Il principio di ragione sufficiente regola dunque tutto ciò che ha un' esistenza obbiettiva. Il che importa che nel mondo degli oggetti tutto è legato e necessario: non ci sono arbitri nè lacune: giacchè necessario non vuol dire altro propriamente se non avere la sua ragione, essere in conseguenza della sua ragione, sia poi questa ragione matematica, fisica, logica o morale (nel senso psi-

cologico, come necessità della motivazione), che sono le quattro forme del principio di cui parliamo.

La distinzione tra ragione logica e causalità (Erkenntnissgrund e Realgrund) è già netta nel Wolf. La distinzione della ragione matematica dalle altre due è già anticipata dal Crusius (cfr. SCHOPENHAUER, *Nachlass*, IV. 345), ed è poi una conseguenza diretta della dottrina di Kant sul fondamento intuitivo e il carattere sintetico delle verità matematiche. Kant stesso in una lettera a Reinhold del 12 maggio 1779 scrive (servendosi dello stesso esempio di cui si servirà poi Schopenhauer): « Nebenbei bemerke ich, dass der Realgrund wiederum « zwiefach sei, entweder der formale (der Anschauung « der Obiecte), wie z. B. die Seiten des Triangels den « Grund der Winkel enthalten, oder der materiale (der « Existenz der Dinge), welche letzere macht, dass das, « wai ihn enthält, Ursache genannt wird » (cit. da GWINNER, *Schop.s Leben*, 121). La legge della motivazione si aggiunge come una quarta forma del principio di ragione non perchè sia un principio diverso da quello della causalità. (Schop. stesso la chiama la causalità vista dal di dentro), ma per la importanza eminente che il movimento volontario ha nella nostra esperienza e le condizioni speciali in cui esso si presenta.

La conoscenza scientifica si distingue dal sapere comune in quanto la scienza non è un semplice aggregato di conoscenze e non va dietro a tutte le particolarità dei fenomeni, ma cerca di ridurre a sistema le conoscenze relative a un dato ordine di fenomeni, dei quali indaga i caratteri generali ed i rapporti costanti. Concetti chiari, ben definiti e ben distinti nelle loro specie

e sottospecie; verità provate, ossia derivate le une dalle altre quando non esprimano fatti o rapporti immediatamente intuibili; coordinazione e subordinazione di queste verità in una forma più o meno sistematica, sono i caratteri o almeno l'ideale di ogni scienza. I concetti sono il materiale della scienza, il principio di ragione sufficiente la sua guida. Naturalmente la nostra esperienza, che la scienza registra via via ed organizza, non è qualche cosa di compiuto e di chiuso in se stesso, ma si fa a poco a poco, osservando e riflettendo. Spesso, troppo spesso, le cose resistono alla curiosità indagatrice del pensiero che cerca di penetrarle e assimilarsele e quasi incorporarle in quest'organismo dell'esperienza: allora si ricorre a ipotesi più o meno probabili, a spiegazioni provvisorie, le quali valgono finchè possono accordarsi coi risultati certi dell'esperienza presente: quando nuovi fatti o nuove scoperte rompono quell'accordo, le ipotesi cadono, o si modificano, le spiegazioni insufficienti si espellono, la trama dell'esperienza si ritesse sempre più solidamente. In questa, a dir così, selezione di risultati, in questa serie di tentativi e di conquiste, nella connessione sempre più stretta che si stabilisce fra i dati della realtà appresa secondo le forme e le leggi del pensiero, consiste la storia del conoscere umano. Il quale dunque, in tutte le sue forme o gradi, come conoscenza intuitiva, come conoscenza astratta, come sapere scientifico più o meno unificato,

non è mai altro che conoscenza dei fenomeni nella complessità delle loro relazioni. Possiamo compendiare tutto il nostro discorso con questa formula: il mondo, considerato nella sua realtà obbiettiva ed empirica, non è altro che rappresentazione del soggetto conoscente, ed è regolato dal principio di relazione o di ragion sufficiente.

II. — L'illusione metafisica.

L'idealismo trascendentale, la teoria della ragione e quella del principio di relazione, sono le dottrine gnoseologiche con le quali Schopenhauer si è assimilati i risultati positivi della Critica. Su queste dottrine egli si fonda pure per mostrare, come ha fatto Kant nella Dialettica, la fallacia delle soluzioni dogmatiche del problema dell'universo. S'intende bene che noi qui ci limitiamo a considerare i sistemi metafisici come puri fatti intellettuali, senza tener conto dei motivi e bisogni d'altra natura a cui debbono la loro origine, e che li mantengono in vita anche quando la riflessione critica ha scoperto l'illusione su cui si fondano.

L'illusione consiste nel credere di potere, mediante le forme e le leggi della rappresentazione, cogliere una realtà assoluta, indipendente

dalle condizioni e dalle relazioni dell'esperienza fenomenale. E quest'illusione prende due forme: o scambia la realtà empirica stessa per realtà assoluta, oppure crede di poter giungere a questa, partendo dal mondo dei fenomeni, con la guida del principio di ragione sufficiente. La prima possiamo chiamarla la Metafisica (che non sa di essere tale) dell'empirismo e del materialismo; la seconda è la Metafisica propriamente trascendente; e l'una e l'altra sono dogmatiche nel senso che ignorano o dimenticano la natura e i limiti della conoscenza.

Il materialismo considera come cosa in sè la materia, quindi anche lo spazio e il tempo, e per mezzo del principio di causalità da un supposto stato primitivo della materia fa derivare gli stati successivi, dai più semplici ai più complicati, attraverso il mondo inorganico e organico, fino agli esseri animali: giunge così al soggetto conoscente, che apparisce da ultimo come una modificazione della materia, come uno stato di essa prodotto dalla causalità; e non riflette che tutte queste realtà obbiettive con cui ha operato finora e tutta questa storia di cangiamenti successivi presuppongono già sin dal principio le forme e le leggi della conoscenza. In questo consiste la enorme petizione di principio del materialismo. Il quale come intuizione empirica non solo è legittima ma è la sola possibile: e la scienza è nel suo diritto e compie l'ufficio suo quando considera i fenomeni nei loro dati ob-

biettivi, e cerca di formulare tutti i fenomeni in termini di materia e movimento: ma quando la scienza dimentica il carattere fenomenale e relativo delle realtà che sono l'oggetto suo, e prende le sue spiegazioni e gli schemi coi quali apprende le cose per la spiegazione esauriente e definitiva, e chiude gli occhi a tutto ciò che non entra in quegli schemi o si sottrae ai suoi mezzi d'indagine, allora non è più scienza esatta ma è la più ingenua delle Metafisiche. Il materialismo, dice Schopenhauer, è la Filosofia del soggetto che fa i conti senza se stesso. Tutto quello che noi abbiamo detto sui caratteri della realtà obbiettiva è insieme la giustificazione del materialismo come metodo di ricerca empirica e la condanna del materialismo metafisico. Gli storici della Filosofia più recente sanno che il diffondersi delle opere di Schopenhauer e il ritorno a Kant non sono stati estranei a quel cambiamento di tattica che s'è fatto nella polemica contro il materialismo, quando questo è stato combattuto non in nome e con le armi del suo solito avversario, lo spiritualismo, ma dal punto di vista della teorica della conoscenza.

La Metafisica che abbiamo chiamata trascendente non si appaga della realtà empirica quale noi la conosciamo nello spazio e nel tempo, consente anzi volentieri che la conoscenza empirica non ci dà che fenomeni; ma crede che per mezzo della ragione noi possiamo cogliere la realtà assoluta e incondizionata. E per giungere a questa

realtà, si serve — di che cosa? di quello stesso principio di ragione sufficiente che, come sappiamo, non è altro se non l'espressione comune delle relazioni possibili tra i fenomeni. Ossia essa considera questo principio come una verità eterna, sospesa sul mondo, superiore a qualunque realtà; dimentica ch'esso presuppone la coscienza col suo contenuto, il mondo dei fenomeni; considera il mondo nella sua totalità, la coscienza compresa, come un oggetto, e si domanda qual'è la ragione del mondo. E postula così una realtà che sia ragione o causa del mondo. Giunta a questo punto, lascia stare il principio di ragione sufficiente da cui finora il suo ragionamento ha attinto tutta la sua forza, battezza quella sua realtà ragione assoluta o *causa sui*, e si ferma. Senza riflettere che il principio di ragione trasforma in oggetto, e quindi in realtà fenomenale, tutto quello che tocca: e di più, ch'esso non è così compiacente da poterlo fermare quando fa comodo, ma rinnova le sue domande sempre, per cui la serie dei fenomeni non può mai essere compiuta. In una sola delle sue forme il principio di ragione è costretto a fermarsi, nella sua forma logica, quando giunge a qualcosa d'indimostrabile, cioè ai principii formali del pensiero o ai fatti dell'intuizione immediata matematica o empirica, giacchè allora non ha più senso il domandare il perchè, ossia il voler dedurre da altro ciò che implica contradizione o è garentito dal-

l'evidenza dell'intuizione. In tutte le altre forme, come espressione delle relazioni di tempo, di spazio, di causalità, il principio di ragione non incontra limiti, non è, dice Schopenhauer, come una vettura di piazza che voi potete prendere e lasciare quando vi piace; per cui una *causa sui* o una ragione assoluta sono contradizioni nei termini.

Nè vale il dire che dato il condizionato, dev'essere data la totalità delle condizioni, e quindi una realtà incondizionata che sia primo principio di tutta la serie; come se la serie dei fenomeni fosse una catena che pende, e che per non cadere dev'essere appiccata a un punto fisso. Giacchè la serie nasce appunto in grazia del principio di ragione sufficiente, il quale, dato il fenomeno A, richiede innanzi tutto la totalità delle condizioni che costituiscono la sua causa B; il quale B alla sua volta dev'essere condizionato dalla causa C, e questo da D, e così via. Sicchè la serie non è costituita di sole condizioni o cause che siano lì unicamente a spiegare l'ultimo degli effetti; ma la serie è costituita da più momenti ciascuno dei quali è da una parte condizione del fenomeno che segue, e alla sua volta condizionato rispetto a quello che precede; e tutto questo in grazia sempre del principio di ragione che appagato momentaneamente, rinnova a ogni momento le sue domande e le sue esigenze, e così all'infinito. La validità del principio di ragione è così essenziale alla

forma della coscienza, che non vi può essere nessuna realtà obbiettivamente conosciuta della quale non si debba domandare la ragione o la causa. Un Assoluto, come oggetto di conoscenza, è una contradizione nei termini; e nel gran parlare dell'Assoluto che s'è fatto dopo Kant il nostro filosofo non vuole vedere altro che l'argomento cosmologico in incognito. « O questo primo principio, dice Kant (p. 488 ed. Kehrbach), lo si concepisce nella serie delle condizioni, e allora anch'esso, come tutti i membri inferiori della serie, provocherà la ricerca della ragione più alta da cui esso dipende. O lo si vuole separare da tutta questa catena, e come una realtà puramente intelligibile non comprenderlo nella serie delle cause naturali, e allora di quale ponte si servirà la ragione per giungere fino a esso? Giacchè tutte le leggi del passaggio dagli effetti alle cause e ogni sintesi e progresso della nostra conoscenza si riferiscono unicamente agli oggetti dell'esperienza possibile, e solamente per rapporto a questi hanno un significato ». Pretendere di giungere, mediante il principio di ragione, a un punto fisso, a una realtà incondizionata, è come pretendere, camminando davanti a sè, di giungere fino al punto in cui il cielo e la terra si toccano. Quando il viandante è giunto a quello che gli pareva il limite estremo dell'orizzonte, si trova nel centro di un nuovo orizzonte. Questa illimitatezza è il carattere dell'esperienza, perchè

è il nostro intelletto con le sue forme e le sue esigenze che sposta il limite sempre, e il principio di ragione esprime appunto questa natura del nostro intelletto e della nostra esperienza.

Kant, com'è noto, deriva i dogmi metafisici ch'egli critica col nome d'Idee trascendentali da quel ragionamento regressivo che abbiamo detto, che postulando la totalità delle condizioni, tende a conchiudere la serie dei fenomeni. Questa totalità è come un compito che la ragione pone a se stessa, ma non è mai compiuta, non è mai data come un oggetto, e nel considerarla come tale, nel trasformare in una realtà conoscibile quello ch'è un ideale o un problema, sta appunto l'illusione: illusione tuttavia inevitabile perchè nasce da un'esigenza naturale alla ragione umana. L'Idea trascendentale è insieme un portato necessario della ragione e un problema eterno che non può mai essere compiutamente risoluto: di qui il dissidio della ragione con se stessa e le controversie mai finite dei sistemi.

Schopenhauer considera la Dialettica trascendentale come una della parti più splendide e storicamente più importanti dell'opera kantiana. Ma trova pure che il pensiero di Kant è dominato dalla Metafisica ch'egli combatte, e ch'egli dà come illusioni naturali e necessarie della ragione le illusioni della scuola di Wolf. La Critica della ragione basta a scoprire l'illusione e a evitarla. Le cosi dette Idee trascendentali

sono in realtà concetti trascendenti: esse affermano e pretendono di conoscere una causalità fuori del tempo, una sostanza senza determinazioni spaziali, atomi indivisibili e monadi semplici, il mondo come un tutto chiuso e finito in se stesso — tutte concezioni le quali nascono dall'uso trascendente delle categorie al di fuori delle condizioni dell'esperienza. Ben lungi dall'avere un valore regolativo ed euristico, come Kant concede, alcune di queste Idee sono un ostacolo permamente a ogni comprensione esatta della natura e dell'uomo.

Schopenhauer è, si può dire, più radicale di Kant su questo punto. Egli taglia più recisamente ogni ponte che potrebbe condurre la ragione al di là dell'esperienza. Egli trova che il sostegno dei dogmi metafisici è una teoria della ragione, dalla quale Kant non s'è mai liberato del tutto, e che pure nessuno più di Kant ha contribuito a distruggere. Questa teoria, che risale a Platone, consiste nell'affermare un'affinità originaria di natura tra la nostra ragione e la realtà sopra-sensibile da cui essa deriva. Ciò che conosce in noi è una sostanza immateriale chiamata anima, radicalmente diversa dal corpo, il quale è un ostacolo, un impedimento alla conoscenza, è la prigione dell'anima. Per questo ogni conoscenza sensibile è fallace; la sola conoscenza vera, giusta e sicura è la conoscenza razionale, libera da ogni influsso della sensibilità. Questa teoria diventa poi con Cartesio e con Leibniz il dogma

fondamentale del razionalismo. La verità è data non dall'esperienza sensibile ma dalle idee chiare e distinte, dal pensiero puro. I sensi e l'immaginazione ci danno rappresentazioni oscure e confuse, ci fanno conoscere i fenomeni, le cose come appariscono; la ragione ci fa conoscere le cose in se stesse, la realtà intelligibile.

Si può dire che tutta quanta la critica della *ragion pura* è la discussione e, insomma, la condanna di questa teoria. Non è vero che i fenomeni sono apparenze illusorie. Non è vero che la conoscenza sensibile è fallace. Lo spazio e il tempo che sono forme della sensibilità sono la base della scienza più certa che ci sia. E sono pure le condizioni di ogni nostra esperienza. C'è un pensiero puro, ma la sua attività è puramente formale, non produce esso la materia della conoscenza, ma la trova nei dati sensibili; le sue forme e leggi non derivano dall'esperienza perchè son esse che rendono l'esperienza possibile, ma sono obbiettivamente valide solo in rapporto e nei limiti dell'esperienza. Mancando i dati sensibili, sono forme vuote, non ci danno conoscenze reali. E le realtà che noi conosciamo non sono cose in sè ma fenomeni. Kant crede profondamente all'esistenza di una realtà intelligibile che potrebbe essere l'oggetto di un pensiero puro non legato, come l'umano, alle condizioni dell'esperienza sensibile: ma crede pure nella maniera più positiva che questa intuizione intellettuale, com'egli la chiama, è ne-

gata alla mente dell'uomo. Sicchè in ultima analisi com'egli ha mostrato che le cose in sè dell'empirismo, gli oggetti conosciuti, si risolvono in fenomeni; così mostra pure che le cose in sè della Metafisica (la realtà intelligibile, i noumeni) non sono conoscibili.

Intanto, le concessioni ch'egli fa alla teoria tradizionale facendo della ragione la facoltà dell'incondizionato, poi la ragione pratica presentata come un oracolo di comandi assoluti, e insieme con questo la realtà intelligibile cominciata ad affermare come possibile e postulata poi come necessaria, hanno aperto l'adito, nei filosofi posteriori, alle teorie che fanno della ragione umana una specie d'istinto metafisico, in contatto più o meno immediato con l'Assoluto. L'intuizione intellettuale, il pensiero puro sono stati rimessi in onore: e poichè Kant aveva mostrato che le forme e le leggi del soggetto conoscente sono le condizioni di ogni realtà conoscibile, questi filosofi hanno creduto di continuare Kant facendo del soggetto appunto e delle sue produzioni la realtà assoluta: è rinata così l'idea speculativa della sostanza spinoziana concepita come soggetto e come mente, le cui evoluzioni costituiscono il mondo: e per raccontare queste evoluzioni, o, com'essi dicono, per costruire e dedurre la realtà, essi si servono naturalmente di quelle stesse forme e categorie mentali che sono la condizione di ogni nostra esperienza di oggetti. Questo pare al nostro filosofo un dogmatismo più complicato e difficile

ma non diverso da quello combattuto da Kant: perchè per lui, come per Kant, il soggetto conoscente non è un'entità, ma è un concetto gnoseologico inseparabile da quello dell'oggetto, è il correlato subiettivo di tutti i fenomeni; e al di fuori o al di là di questa dualità di soggetto e di oggetto le categorie mentali non hanno più nessun senso e non c'è più nulla per noi di conoscibile. I filosofi posteriori a Kant disputano gravemente se l'Assoluto sia al di fuori o al di dentro del mondo: nel primo caso lo chiamano trascendente, nel secondo lo chiamano immanente, e decidendosi per questa seconda ipotesi credono di aver superato e di poter guardare dall'alto la Metafisica prekantiana e la Critica stessa. Essi hanno dimenticato una cosa sola: che le parole immanente e trascendente non significano essere dentro o fuori del mondo, ma significano ciò che è al di qua o al di là della possibilità dell'esperienza: per cui il concetto di Assoluto è già per se stesso trascendente, come tutti i concetti che nascono dall'uso delle categorie al di fuori delle condizioni dell'esperienza.

È un fatto, di cui tutta la storia umana è documento, che l'uomo non s'è mai appagato della pura esperienza, e che il bisogno ch'egli prova di spiegare a se stesso l'enigma della propria esistenza e del mondo, sopravvive a tutte le ricerche della scienza come a tutte le costruzioni dei filosofi: il quale bisogno diventa poi praticamente quello di sottrarsi alle limita-

zioni dell'esistenza empirica. Questo bisogno vero e persistente, insieme coi motivi morali, estetici e religiosi che da esso hanno radice, è quello che Schopenhauer riconosce e designa col nome di bisogno metafisico: ma è secondo lui la maniera più fallace di appagarlo quella di tradurlo in un dogma dell'intelletto che disconosce la sua natura e i suoi limiti, foggiando e personificando l'Idea dell'Assoluto, che dovrebbe essere insieme un ideale di perfezione e il primo principio di tutta la realtà. La ricerca mentale dell'incondizionato è l'appagamento fallace del bisogno metafisico, l'illusione trascendentale appunto di cui parla Kant.

Quest'opposizione al razionalismo speculativo dei successori di Kant non è una singolarità del nostro filosofo, ma è comune a lui e a tutti quelli fra i suoi contemporanei che si sono imposti, nella teorica della conoscenza, la disciplina e, se vogliamo, diciamo pure i vincoli e le limitazioni della Critica. Ai risultati della quale Schopenhauer per conto suo tiene fermo. La Metafisica come scienza di realtà e verità soprasensibili è una scienza illusoria. Le forme e le leggi della conoscenza costituiscono e regolano l'esperienza, ma non sono valide al di là dell'esperienza: il loro uso è immanente, non trascendente. Il che vuol dire: non ci sono deduzioni logiche che possano dar ragione del mondo, non ci sono avventure metafisiche di cui il mondo possa considerarsi come l'effetto; non ci sono per

noi altre verità all'infuori di quelle a cui ci conduce l'uso della nostra ragione nelle forme e nei limiti dell'esperienza. La Metafisica dogmatica è il tentativo di afferrare o costruire una pretesa realtà assoluta con le forme dei fenomeni: è il regno delle ombre. Kant è stato il liberatore delle coscienze dal sogno dogmatico; per questo gli ultimi dormienti (Mendelsshon) lo chiamarono il gran demolitore, e lo accusarono di scetticismo, lui, il grande critico che aveva fondato sopra basi incrollabili la scienza certa di ciò ch'è conoscibile. Si è sempre scettici per qualcheduno. Se voi avvertite la gente che per volare non bastano le ali, ma ci vuole anche la resistenza dell'aria, e che nemmeno l'aquila reale potrebbe sottrarsi a questa necessità, ci sarà sempre qualcuno disposto ad accusarvi di mettere in dubbio il volo dell'aquila e la potenza delle sue ali; tanto più quando da questo preteso volo al di fuori dell'aria si crede che dipendano i più alti valori che possono essere oggetto delle aspirazioni umane.

Non più Metafisica dunque — e il motto ha fatto fortuna. Le tendenze empiriche del secolo, i progressi delle scienze con le loro applicazioni, la bancarotta delle speculazioni dogmatiche e il prevalere degl'interessi pratici hanno favorito quest'avversione. La Critica kantiana che avrebbe dovuto acuire il bisogno di una spiegazione della realtà e rinnovare il concetto del mondo, è diventata a poco a poco come lo spegnitoio di

ogni riflessione filosofica. La rassegnazione critica o la rinunzia meditata alla soluzione di problemi mal formulati o insolubili è stata confusa con la quietudine della gente empirica che non conosce problemi e non si meraviglia di nulla. L'avversione a ogni veduta sistematica è parsa la cima della saggezza, e il miglior punto di vista quello di non averne nessuno. E non sono pochi quelli che credono che tutta la Filosofia consista nel dare addosso alla Metafisica, e se ne vantano, e non s'avvedono del miracolo perpetuo dell'esistenza e del mistero che da tutte le parti ci avvolge.

Ob nicht Natur zulezt sich doch ergründe?

È un verso di Goethe che Schopenhauer pone come motto sul frontespizio dell'opera sua principale.

III. — La cosa in sè.

È poi vero che la nostra esperienza è limitata ai fenomeni?

Schopenhauer dice: intendiamo bene che cosa vuol dire conoscere i fenomeni. La parola fenomeno, per noi, non designa solamente in una maniera generale le cose di questo mondo come opposte alle invenzioni dei filosofi; ma ha un significato molto più determinato e preciso. L'analisi di ciò ch'è fenomeno, dei suoi elementi, delle condizioni che lo fanno possibile è quello che v'ha di più profondo e di originale nella Critica. Fenomeno vuol dire ciò ch'è oggetto dell'esperienza, la realtà obbiettivamente conosciuta; e gli elementi che costituiscono il fenomeno sono da una parte i dati sensibili e dall'altra le relazioni formali di tempo, di spazio e di causalità. Queste determinazioni ob-

biettive – ossia dunque: qualità percepibili per mezzo dei sensi, la materia ch'è il loro sustrato, tempo e spazio, movimenti e cangiamenti, nessi causali – costituiscono ed anche esauriscono la realtà del fenomeno. Tolte quelle determinazioni, dell'oggetto in quanto oggetto non rimane più nulla, assolutamente nulla; e poichè quelle determinazioni (contro all'opinione comune che ritiene cose in sè il tempo, lo spazio e la materia) non si possono concepire altrimenti che in relazione o in funzione del soggetto conoscente, per questo e solamente per questo gli oggetti dell'esperienza non sono cose in sè ma fenomeni.

Se questo è il risultato netto della Critica, domandare qual'è la causa del fenomeno o di tutti i fenomeni è la più stordita domanda che si possa fare. Sarebbe come domandare: in quale posto si trova lo spazio? Pretendere, mediante la causalità, di giungere a una realtà che non sia fenomenale; distrarsi a cercare con gli occhi della mente (ossia con le categorie obbiettive dell'intelletto o, come diciamo noi, col principio di ragione sufficiente) una realtà assoluta da cui dipenda il mondo dei fenomeni, è come fare degli sforzi per saltare al di là della propria ombra.

Il problema che nasce dalla Critica è tutt'altro. Se fosse proprio vero che la nostra esperienza è limitata alla conoscenza dei fenomeni, il mondo sarebbe per noi un puro spettacolo senza significato, muto, estraneo a noi; noi ci

troveremmo nel mondo come dinanzi a una pantomima di cui non comprendessimo i gesti. I colori e i suoni, le forme delle cose, i loro movimenti e cangiamenti passerebbero dinanzi alla nostra coscienza indifferente e impassibile: indifferenti noi e senza linguaggio le cose. E nel fatto la scienza, la scienza di Galileo e di Newton, è questo spettatore impassibile di cui Kant ha scritto la teoria gnoseologica. La scienza non sa nè cerca quello che le cose significhino: le sole realtà ch'essa conosce sono masse grandi e piccole che si spostano nello spazio, grandezze estensive e intensive, forme e cangiamenti che si succedono, relazioni di causa e di effetto. È questa la sola realtà che esiste per noi? O più precisamente: come le determinazioni obbiettive delle cose esauriscono la realtà del fenomeno, si può dire ch'esse esauriscano del pari la realtà che noi possiamo affermare del mondo? No davvero. Noi stessi intanto, gl'individui conoscenti, nè conosciamo solamente nè siamo solamente oggetti conosciuti; ma siamo esseri vivi che si sentono vivere e affermano col fatto vivendo la loro realtà. Il nostro corpo che pure è un fenomeno come tutti gli altri, fatto di materia e occupante un posto nello spazio, noi non lo conosciamo solamente dal di fuori come un oggetto che ci sta di contro, ma lo sentiamo anche vivere, a dir così, dal di dentro, siamo noi stessi il nostro corpo; e la conoscenza più minuta delle sue parti e dei movimenti loro ri-

marrebbe eternamente per noi il più complicato degli enigmi se noi non sapessimo per altra via a che cosa tendono e che cosa significano quei movimenti, come movimenti sentiti e voluti. Questa coscienza immediata che ciascuno ha di se stesso è qualcosa di più e di diverso della pura conoscenza obbiettiva: è realtà vivente e vissuta che noi sentiamo come ciò che v'ha di più intimo a noi, come il modo d'essere e di esistere del soggetto stesso che conosce e che sente. La conoscenza stessa è un modo, una funzione della vita: essa non sarebbe possibile se alla sua base e alla sua radice non ci fosse questa realtà che a dir così la sostiene e la sostenta. E questa realtà che noi siamo e sentiamo di essere è pure quella che attribuiamo più o meno chiaramente alle cose distinte da noi, e innanzi tutto ai corpi simili al nostro. Il mondo per noi non è quella pantomima che dicevamo, ma è popolato di esseri vivi, che sentono piacere e dolore, si amano e si odiano, appetiscono e vogliono. Le loro grida non sono solamente grandezze intensive, ma sono grida di gioia o di dolore; i loro gesti hanno un significato; i loro movimenti non sono solamente spostamenti di materia nello spazio, ma esprimono i loro amori e le loro collere, tutti gli affetti e le passioni che a volta a volta li agitano e li sospingono. Essi non conoscono solamente, ma si riconoscono e si comprendono: la stessa vita, la stessa realtà palpita nei corpi

di tutti. E questa stessa realtà noi attribuiamo pure alle altre cose più o meno disformi da noi, agli animali, alle piante. Chi oserebbe dire che le piante non sono altro che oggetti conosciuti, e non hanno una vita propria, ch'esse non conoscono, ma che pure affermano e difendono a modo loro contro gli ostacoli? le loro foglie bevono avidamente l'aria e la luce, le loro radici scavano il seno della terra e ne assorbono i succhi: esse si nutrono e si riproducono; debbono avere qualcosa di simile alla nostra fame e sete e al desiderio di vita ch'è in noi. Anche le cose così dette inanimate hanno per noi il loro linguaggio, ossia una realtà, una natura che non è semplicemente quella della loro esistenza obbiettiva. L'impeto di un torrente *ch'alta vena preme,* e che sulla sua via abbatte e travolge gli ostacoli che incontra, noi non lo percepiamo propriamente: un cervello puramente obbiettivo che fosse come uno specchio gelido, senza vita, vedrebbe o registrerebbe solamente la forma e le dimensioni della massa liquida, il grado di pendenza e la velocità misurabile della corrente, e potrebbe anche calcolare la quantità di lavoro meccanico ch'essa può produrre: questi sono i dati obbiettivi del fenomeno; ma non vedrebbe, non sentirebbe quell'impeto, che pure è reale, reale e non percepibile, è il modo d'essere del torrente, senza di esso il torrente non sarebbe torrente. Perfino alle cose che diciamo inerti, quando ci resistono, noi attribuiamo, come

loro propria, una forza affine allo sforzo che noi facciamo per sollevarle o per spingerle. Nel fatto, noi di tutte le cose affermiamo molto di più di quello che percepiamo. Il nostro cervello non è quello spettatore impassibile che la teorica della conoscenza è obbligata a fingere per spiegare che cosa è fenomeno; ma è cervello di esseri vivi che comunicano qualche cosa di se stessi alle cose che apprendono. La realtà che noi sentiamo di essere come ci disvela il senso dei movimenti del nostro corpo, così vivifica in certo modo tutta la natura, ci aiuta a comprendere le forme e i movimenti delle cose, compie la conoscenza puramente obbiettiva che noi abbiamo del mondo, e dà un significato al puro spettacolo dei fenomeni.

Qualcuno forse dirà: il discorso in fondo e fino a un certo punto è giusto, ma può concludere poco. Vuol dire semplicemente che la nostra esperienza è di due specie: esperienza di fatti esterni e esperienza di fatti interni; ed è anche vero che la conoscenza di questi ultimi ci aiuta a interpretare e, dove occorre, a compiere i dati dell'osservazione esterna. Fenomeni gli uni e fenomeni gli altri: costituiscono insieme tutta la nostra esperienza: non c'è nessuna ragione per assegnare ai secondi una realtà diversa da quella dei primi. E non bisogna dimenticare che da quest'attribuire alle cose la nostra realtà sono nate tutte le fantasie mitologiche.

Schopenhauer dice: siamo d'accordo che non si tratta di uscire dall'esperienza; quello che

importa è guardarla in tutti i suoi aspetti e non fermarsi alla superficie. La grande differenza tra i fenomeni di cui abbiamo parlato finora, che sono quelli dell'intuizione obbiettiva, e i sentimenti coi quali si manifesta e si afferma la realtà della nostra vita, è che i primi sono rappresentazioni e i secondi no. L'essere una realtà rappresentabile o almeno costruibile nelle forme dell'intuizione, il constare di determinazioni obbiettive che come tali stanno di contro al soggetto conoscente, è una cosa essenziale al vero e proprio fenomeno nel senso gnoseologico della parola. I nostri sentimenti e atti di volontà si potranno anche chiamare fenomeni, ma essi non sono propriamente oggetti intuibili, non sono realtà rappresentate: quello che c'è di rappresentabile in essi sono le percezioni o le immagini che li accompagnano o li provocano, non essi stessi. Possiamo, è vero, obbiettivarli ordinandoli nella serie del tempo come stati successivi del soggetto che li prova, e possiamo anche farne degli oggetti del pensiero riflettendoci su e designandoli per mezzo del linguaggio ch'è organo della coscienza obbiettivatrice; così diciamo: la mia paura, la mia collera, perfino la mia volontà quasi fossero realtà obbiettive diverse e distinte dall'io. Ma questa è opera posteriore della riflessione e del linguaggio: la paura come paura, la collera come collera nella loro immediatezza, non sono rappresentazioni, non sono oggetti conosciuti, ma sono fatti vissuti; la co-

scienza qui non è la condizione trascendentale che sta di contro all'oggetto, ma è il mezzo con cui la realtà stessa si manifesta e si afferma; l'animale sente paura e collera, appetisce e vuole, ma non percepisce gli stati suoi, e anche nell'uomo quei sentimenti o emozioni possono occupare la coscienza tanto da offuscare e anche spegnere ogni conoscenza di oggetti: l'uomo invasato dalla paura o dalla collera non vede più nulla, ossia non conosce più oggetti, nemmeno se stesso come oggetto; egli sarà un oggetto per chi lo guarda, ma in se stesso egli è tutto paura, tutto collera, realtà senza riflessione, vivente, spontanea e irrefrenabile che costituisce in quel momento tutto il suo io.

La nostra esperienza, realmente, per ciascuno di noi è di due specie: ma queste non sono, a dir così, sulla stessa linea: il chiamare una esperienza esterna e l'altra esperienza interna è una denominazione spaziale che non ne rileva la differenza essenziale: quello che bisogna dire è che l'una è conoscenza di oggetti, l'altra è coscienza immediata di sè; il contenuto della prima sono le cose sapute, il contenuto della seconda è la realtà vivente del soggetto che si manifesta per mezzo della coscienza; la prima è sapere, e come tale può applicare le sue forme e categorie anche ai fatti della vita interiore, la seconda è questa vita stessa nella sua immediatezza, per cui anche il sapere, come attività conoscitrice, è una delle manifestazioni

di questa realtà vivente, nel primo caso la parola io (io conosco) designa il correlato subiettivo di tutti i fenomeni, nel secondo caso la parola io, quando può essere pronunziata (io voglio), esprime ciò che v'ha di più intimo e di più concreto nella persona che la pronunzia: la prima si risolve in rappresentazioni, la seconda è realtà energica, attiva, radicalmente diversa dalla rappresentazione, e che come tale non può mai cadere nel mondo degli oggetti percepibili.

In una sola maniera i nostri sentimenti e atti di volontà diventano realtà obbiettivamente percepibili: per mezzo dei movimenti nei quali e pei quali essi si manifestano. E anche qui il linguaggio illude e nasconde la realtà delle cose: la ragione astratta separa quello che nella realtà è inseparabile. Noi diciamo: la fame e l'amore producono questi e quegli atti, quasi che da una parte ci fossero degli oggetti chiamati fame e amore e dall'altra gli atti corrispondenti del corpo, questi effetto di quelli, in momenti successivi del tempo. Sarebbe come dire: da una parte c'è la vita e dall'altra i movimenti che la manifestano. La fame, l'amore, l'odio, la paura, la collera, la gioia e la tristezza, nella loro realtà effettiva, non sono qualcosa di separato e di anteriore ai movimenti che li esprimono, ma sono come il testo di cui i movimenti percepibili sono la traduzione obbiettiva: sono l'in sè di quei movimenti, i quali rimarrebbero per noi puri oggetti estranei, puri fenomeni incomprensibili,

se il senso loro non ci fosse rivelato dalla coscienza immediata che noi abbiamo di quei sentimenti. Non sono due mondi diversi, ma sono per ciascuno di noi lo stesso mondo, guardato una volta dal di fuori, come rappresentazione, un'altra volta sentito dal di dentro.

Sicchè questa coscienza immediata di sè com'è il solo dato che noi abbiamo per parlare di una realtà che non è rappresentazione, così è il solo dato che ci permette di comprendere il significato e la realtà intima di quello fra gli oggetti ch'è il nostro corpo. Il quale, in fondo, per l'intuizione obbiettiva non è altro che dello spazio pieno e perciò percepibile, come tutti gli altri corpi. Pure, le azioni del di fuori e i cangiamenti che si producono in esso sono avvertiti internamente come benessere o malessere; se altri lo ferisce o lo lacera, quella lacerazione vibra e risuona in lui come dolore. Conservare se stesso, rifuggire da tutto ciò che l'offende o gli nuoce, affermare la propria vita è la sua natura. Tutti i suoi movimenti esprimono propensioni o avversioni. La sua forma stessa, la sua struttura, il complesso dei suoi organi è l'espressione, la percepibilità, la rappresentazione di quella realtà che noi siamo, dei suoi bisogni e tendenze permanenti.

Questa realtà non è un dato dell'esperienza obbiettiva, nessuna considerazione obbiettiva potrebbe rivelarcela; tanto meno è qualcosa di escogitato o di derivato da altro per via di ra-

gionamento: è ciò che v'ha di più immediato e di più concreto nella nostra esperienza: è la realtà stessa della nostra vita, non come cosa pensata ma come realtà vissuta. Ed è il senso sempre presente di questa realtà che permette a ciascuno di noi di guardare nel mondo degli oggetti non come in un libro scritto in un linguaggio straniero, ma come in un libro di cui conosciamo il segreto. Per questo noi riconosciamo noi stessi nello sguardo dei nostri simili *(tat twam asi, das bist du)*; per questo non esitiamo ad attribuire le affezioni fondamentali della nostra natura a tutte le forme animali per quanto strane e disparate dalla nostra; per questo pure riconosciamo la nostra realtà in tutto quello che vive ed esiste. Noi dicevamo che gli esseri viventi comunicano qualche cosa di se stessi alle cose che apprendono: ora dobbiamo aggiungere che questa maniera di apprendere le cose, in certo modo vivificandole, non è un prestito arbitrario che noi facciamo alle cose, ma è come una rivelazione che si compie in noi. Noi comprendiamo la vita delle piante, e sentiamo l'impeto del torrente, e la forza con cui le cose ci resistono, e quella con cui tutte le cose tendono e si attraggono e gravitano le une verso le altre, per l'affinità profonda che esiste fra noi e tutte le cose. L'errore mitologico consiste nell'attribuire ciò ch'è specificamente umano alle cose diverse dall'uomo; ma sarebbe un errore anche più grave il credere che solamente con

l'uomo o con gli esseri forniti di coscienza la natura cominci ad esistere come realtà in sè, e che la realtà di tutte le altre cose sia unicamente quella della rappresentazione che noi ne abbiamo. Bisogna invece comprendere che tutte le cose, al pari dell'uomo e degli altri esseri vivi, sono la natura, la quale se acquista coscienza della realtà sua negli esseri consapevoli, rimane in fondo la stessa a traverso la vicenda e la molteplicità dei fenomeni. Noi ci troviamo nel mondo degli oggetti come dinanzi a un castello di cui ci è vietata l'entrata. Possiamo girarvi attorno e guardarne questa o quella faccia. Che cosa c'è dentro al castello? Come potremmo penetrarvi? Per mezzo della conoscenza obbiettiva no certo; giacchè la forma di questa è il principio di relazione, il quale ci conduce sempre di oggetto in oggetto, di fenomeno in fenomeno: ci tiene sempre al di fuori. La verità è che noi siamo già dentro al castello: la natura per noi non è solamente il complesso degli oggetti, puri fenomeni, puro spettacolo, ma siamo noi stessi la natura, e quello che noi siamo ci dischiude il senso di quello che sono le altre cose in se stesse. Se tutte le cose sentissero e avessero coscienza di sè, tutte sentirebbero la realtà ch'esse sono. Rinnovando la terminologia scolastica, possiamo dire: il mondo come rappresentazione è l'esse obiectivum delle cose, la loro realtà in quanto conosciuta da un soggetto; la cosa in sè è l'esse subiectivum delle cose, la loro natura,

quello ch'esse sono in se stesse e che manifestano effettivamente con la loro esistenza in quanto l'affermano e la fanno valere, una realtà subiettiva che consiste nell'affermare praticamente se stessa, e che come tale è radicalmente diversa da ogni realtà rappresentabile: nel più alto grado della sua obbiettivazione, illuminata dalla conoscenza, tutti la riconoscono per quello che è, e la chiamano col suo vero nome, il solo che la designa in una maniera precisa, evidente e concreta.

L'opinione comune non sente nessun bisogno di fare questa distinzione tra realtà obbiettiva e realtà in sè, perchè crede di possedere nella materia e nelle determinazioni di spazio e di tempo la realtà delle cose in se stesse. Poi, quando queste realtà obbiettive non bastano a rendere ragione di tutti i fenomeni, essa immagina al di dentro di alcuni esseri un'altra specie di realtà che possa rendere quei servigi e compiere quegli uffici che la materia, come tale, non può. Così nasce l'opinione, formulata poi dai filosofi, di due diverse realtà battezzate natura e spirito, una materiale l'altra immateriale, una conosciuta per mezzo dei sensi l'altra per mezzo della coscienza, tutt'e due cose in sè, una res extensa l'altra res cogitans, salvo a escogitare delle ipotesi per risolvere i problemi insolubili come una di queste pretese realtà possa essere effetto o derivazione o emanazione dell'altra, e come tutt'e due possono

coesistere negli esseri che presentano i due ordini di fatti. Il peccato d'origine di questa concezione, e delle escogitazioni e ipotesi a cui ha dato luogo, è il suo realismo dogmatico, il quale non riflette che ogni conoscenza obbiettiva non ci dà altro che fenomeni, che vuol dire delle realtà relative a un soggetto, che per il fatto stesso della loro conoscibilità non costituiscono la natura in sè delle cose; e dall'altra parte la coscienza di noi stessi non ci rivela nulla di obbiettivo, tanto meno una sostanza spirituale non percepibile, ma ci rivela quello che nessuna conoscenza obbiettiva potrebbe rivelarci, la spontaneità naturale dell'essere, il fatto stesso dell'esistenza non come cosa saputa ma come cosa vissuta, una realtà la cui esistenza consiste appunto nell'affermare se stessa nel fenomeno e mediante il fenomeno, e le cui affermazioni sono i movimenti di quello tra i fenomeni che noi conosciamo come il nostro organismo, il quale dunque è il solo punto della realtà nel quale ci è dato di cogliere a traverso le determinazioni obbiettive l'in sè di esse, quello ch'esse esprimono e significano: e all'infuori dei dati fornitici da questa doppia sorgente noi non ne abbiamo altri per conoscere, comprendere e tradurre in parole la realtà di noi stessi e del mondo.

Molti disputano della cosa in sè come se fosse proprio una cosa sulla quale sta scritto un nome, il quale nome si tratterebbe di leggere.

E ragionando in astratto, non trovano nè la cosa nè il nome.

La cosa in sè è una maniera di esprimersi la quale porta scritto in fronte la sua origine dogmatica. Chi crede all'esistenza delle cose in sè è da una parte l'empirismo il quale prende per cose in sè gli oggetti dell'esperienza, e dall'altra la Metafisica dogmatica la quale crede di conoscere delle cose in sè intelligibili. E se per cosa si deve intendere un oggetto conosciuto o conoscibile, l'espressione cosa in sè è una contradizione nei termini. Ma il problema è appunto questo: se la conoscenza esaurisce la realtà delle cose, se la loro maniera di esistere in sè è quella stessa che ci è data nel fatto della conoscenza. Il problema, pel nostro filosofo, nasce dalle viscere stesse dell'idealismo, nasce da una riflessione sul mondo guardato, a dir così, con gli occhi della Critica. Le determinazioni conoscibili delle cose non sono tutta la realtà, perchè noi stessi, gl'individui conoscenti, non siamo nè puri esseri conoscenti nè puri oggetti conosciuti, ma sentiamo di essere realtà viventi; ed è questa duplicità di realtà obbiettiva e di realtà in sè che noi siamo, l'unica ragione che ci fa parlare di una cosa in sè, e ci fa attribuire ai nostri simili e a tutte le cose che vivono e che esistono una realtà diversa da quella puramente obbiettiva e rappresentata. La natura propria di un uomo non consiste nel suo peso o nella sua statura, ma questa e le altre determinazioni conoscibili

di esso, le sue fattezze esterne e tutte le azioni ch'egli compie nel corso del tempo sono l'espressione e la manifestazione visibile e fenomenale di quello ch'egli è in se stesso, della sua natura propria, del suo carattere. Così, chi ama una persona non la considera solamente come un oggetto, nè si contenterebbe di possederla come si possiede una cosa, ma vorrebbe possedere il di dentro di lei, la sua anima, la quale anima in questo caso non è un'altra cosa o entità localizzata o diffusa nel suo corpo, ma è essa stessa, quella persona, non in quanto si vede e si tocca solamente, ma in quanto esiste in sè, in quanto è capace di desiderare e di volere, in quanto è libera di dare o non dare il proprio amore; e tutta la persona percepibile, con le sue forme e i suoi movimenti, in tutte le sue fibre, non è che la manifestazione obbiettiva di quello ch'essa è in se stessa. È questa realtà, se posso dire così, assolutamente subiettiva che appunto perchè tale non è una cosa, e non può mai essere oggetto conosciuto altro che nelle sue manifestazioni fenomenali, quello che Schopenhauer designa con l'espressione tecnica di cosa in sè. La quale dunque è una maniera di esprimersi per tradurre in parole l'intuizione vivente e concreta che noi non ci appaghiamo della faccia obbiettiva che le cose ci mostrano, ma cerchiamo d'interpretare e di comprendere i dati conoscibili di esse e tutta la loro esistenza obbiettiva come manifestazione della realtà ch'esse sono in se stesse.

Finchè si tratta degli esseri consapevoli e in generale dei viventi, tutti riconoscono ed esprimono in termini più o meno corretti e legittimi che i loro caratteri esterni ed obbiettivi non costituiscono l'intrinseco della loro natura: di qui le ipotesi di un'anima razionale o vegetativa che sarebbe il privilegio di quegli esseri. Quando invece si tratta degli esseri inanimati e che paiono inerti, pare che non sia il caso di domandarsi se essi abbiano una realtà in sè diversa da quella che ci è data e apparisce nel fatto della conoscenza obbiettiva. Pure, anche qui è difficile persuadersi che tutti i corpi inorganici non abbiano altra esistenza se non quella relativa al soggetto che li apprende. Se dopo avere riflettuto sul carattere relativo della conoscenza ed essermi persuaso della fenomenalità dello spazio, io guardo, dice Schopenhauer, degli oggetti inanimati, d'una dimensione facile ad abbracciare con lo sguardo, dalle forme regolari e distinte, e mi provo a concepire questa esistenza nello spazio, con le sue tre dimensioni, come l'esistenza in sè, cioè a dire come l'esistenza subiettivamente propria di quegli oggetti, io sento immediatamente l'impossibilità della cosa, perchè io non potrò mai concepire le loro forme obbiettive come costituenti la loro maniera subiettiva di esistere; al contrario io mi rendo conto immediatamente che ciò che io mi rappresento non è che un'immagine, un fenomeno, una cosa che esiste unicamente in rap-

porto a me nella mia qualità di soggetto conoscente, e che questa rappresentazione non può costituire l'esistenza definitiva di quegli oggetti, l'esistenza in sè e per sè nemmeno degli esseri inanimati. Questo come è vero di noi, così è vero di tutte le cose che esistono: la terra che ci sostiene non è solamente oggetto conosciuto; ma tutte le sue determinazioni obbiettive e conoscibili sono esse stesse manifestazioni della sua realtà in sè: di quella realtà ch' essa rivela ed esercita col fatto sostenendoci, e che non è diversa in fondo da quella in forza della quale noi premiamo e ci teniamo ritti al di sopra di essa.

Kant, com'è noto, opponeva al mondo della natura il mondo morale, opera della ragione: e trovava nel fatto della coscienza morale e nelle esigenze di questa il modo di dare un significato positivo al concetto di realtà intelligibile, che, teoreticamente, era un concetto puramente problematico e negativo in quanto serviva a limitare le pretensioni della conoscenza sensibile, la quale non è una conoscenza assoluta ma conoscenza appunto di fenomeni. Schopenhauer invita a riflettere a questo: che la natura stessa non è solamente quello che apparisce alla considerazione obbiettiva, ossia non è solamente fenomeno, ma è anche cosa in sè: e quest'in sè di essa si rivela in quello dei fenomeni che ha il privilegio unico fra tutti gli oggetti del mondo, di essere, a dir così, abitato dal soggetto conoscente: il che ci dà come

la chiave dell'enigma ch'è l'in sè di tutti gli altri fenomeni. Per cui l'opposizione tra fenomeno e cosa in sè non è più quella tra realtà empirica e realtà intelligibile (corrispondenti a due diverse maniere di conoscenza, il che è in fondo una reminiscenza della metafisica tradizionale), ma è, pel nostro filosofo, l'opposizione tra realtà obbiettiva e realtà in sè. Della quale ultima in tanto noi possiamo parlare in quanto si manifesta nel fenomeno, i cui dati obbiettivi noi siamo in grado d'interpretare attingendone il senso all'unica sorgente che ci è accessibile: l'in sè del nostro organismo quale ci si rivela nella coscienza immediata che ognuno ha di se stesso. Sicchè possiamo dire: la parola fenomeno si può adoperare in due sensi: uno è il senso che abbiamo chiamato gnoseologico, ed è quello analizzato da Kant: fenomeno è l'oggetto conosciuto o conoscibile, la rappresentazione, ciò che apparisce a un soggetto. L'altro è il senso che possiamo chiamare metafisico, e allora fenomeno vuol dire l'oggetto conosciuto in quanto si considera come manifestazione e espressione di una realtà che apparisce e che per se stessa non è oggetto, non è rappresentabile. Per giungere a questo secondo senso bisogna partire dal primo, e il passaggio dall'uno all'altro è il passaggio da Kant a Schopenhauer.

Questa riflessione sulla realtà differisce dalla Metafisica trascendente non solo nel risultato, ma sopratutto nel modo di porre il problema. La

cosa in sè non è sostanza, non è causa, tanto meno causa prima o primo principio del mondo fenomenale: non è raggiungibile in nessun modo mediante il principio di ragione sufficiente; non è un nome nuovo posto addosso a un'entità di ragione, non è un ens extramondanum nè realissimum, principio e ricettacolo di tutte le realtà: ma è semplicemence l'in sè del fenomeno, ciò che il fenomeno manifesta, esprime e significa. Quelli che parlano di un Assoluto di Schopenhauer e gli danno il nome con cui egli designa la cosa in sè, s'ingannano, falsano radicalmente il pensiero di Schopenhauer. Torto o ragione ch'egli abbia, il nostro filosofo non conosce, non possiede un Assoluto. Dire che il mondo non è solamente rappresentazione ma anche cosa in sè, non significa per lui cercare una ragione prima od ultima da cui far dipendere e con cui mettere in relazione il mondo dei fenomeni, ma significa avere il sentimento della realtà, non fermarsi alla superficie delle cose, penetrarle nel loro intimo, cercare di riviverle in modo ch'esse rivelino l'essenza loro, nella misura in cui questa è accessibile a noi. Per questo la soluzione di Schopenhauer non si dà nemmeno per un'ipotesi; non è una costruzione mentale escogitata per colmare le lacune o chiudere la serie dei fenomeni; ma si dà per un'intuizione inevitabile quando si rifletta sulla natura della conoscenza e su quello che noi siamo in realtà. Non è un' ipotesi che

si tratti di verificare, e che l'esperienza oggi o domani possa confermare o contradire: ma è un' intuizione che formulata in astratto può non apparire a tutti evidente ma che tutti nel fatto realizzano inconsapevolmente orientandosi nella vita e comprendendone il senso.

IV. — La volontà e l'organismo.

L'intuizione di Schopenhauer è formulata con tutta precisione nel titolo dell'opera sua principale: *Il mondo come volontà e rappresentazione;* e si riassume in questi due punti fondamentali:

1° La volontà è il fondo dell'essere nostro. Non solamente le azioni vere e proprie che si dicono volute, ma tutti i movimenti del corpo, anche quelli inconsapevoli della vita vegetativa, sono fenomeni di volontà, e il corpo stesso nella sua struttura e nel complesso delle sue funzioni, è fenomeno, obbiettivazione della volontà di vivere.

2° L'esperienza che noi abbiamo della nostra volontà è il solo dato che ci permette di comprendere la realtà intima di tutti gli altri esseri e di tutti i fenomeni della natura, anche di quelli che non presentano traccia di coscienza e nemmeno di vita.

Curioso a dire, quello che impedisce a molti cervelli di realizzare in tutta la sua concretezza questa intuizione, è quel mito psicologico che si chiama la volontà nell'uomo. S'immagina d'ordinario la volontà come una personcina impalpabile, alloggiata nel cervello: di là essa sorveglia e dirige i moti del corpo, si consiglia con se stessa e delibera, infine dà i suoi comandi e il corpo eseguisce, il corpo che, s'intende bene, non ha niente che vedere con la volontà come tale; essa è la causa vera, il corpo l'esecutore dell'azione. A questa ch'è in fondo la teoria spiritualista, si oppone la teoria dell'empirismo: il quale mette da parte la volontà come una quantità trascurabile — un epifenomeno, dicono — e crede che l'essenziale dell'atto volontario consista nel processo fisiologico con cui si compie. I primi concepiscono la volontà come la facoltà di una sostanza spirituale chiamata anima che, non si sa come, agisce sul corpo e ne subisce anche l'azione; i secondi la considerano come una derivazione dell'organismo: gli uni e gli altri non possono a meno di concepirla come una conseguenza del conoscere.

La parola volontà, in stretto senso, si adopera per designare il potere che noi abbiamo di determinarci per un fine conosciuto, ossia dunque di operare, dietro riflessione, con piena coscienza del fine a cui miriamo e dei mezzi che conducono a quel fine. La volontà così intesa presuppone non solamente la conoscenza in generale,

ma una conoscenza astratta e riflessa, la consapevolezza di sè, la memoria del passato e la previsione dell'avvenire, la deliberazione interiore e quindi la scelta fra più motivi. Solamente l'uomo è capace di una volontà così fatta; e nemmeno tutte le sue azioni si possono chiamare volontarie in questo senso: tutti i movimenti istintivi e quelli abituali, gli atti che noi compiamo sotto il dominio di un affetto violento e in generale senza riflessione, avverrebbero senza, qualche volta contro la nostra volontà.

Tutto questo, psicologicamente e praticamente parlando, ha una grande importanza: ma a chi riflette sulla realtà delle cose e le guarda dal punto di vista della teorica della conoscenza, quello che importa, quello che colpisce, quello ch'è una rivelazione nel fatto volontario, non è la riflessione che lo precede o l'accompagna, ma è il fatto stesso del volere: ossia l'energia attiva che si afferma nell'azione e che imprime a questa un carattere di spontaneità in quanto appunto è voluta. Spontaneità qui, come sempre, non vuol dire che manchi la causa dell'azione: la causa c'è e si chiama motivo; ma il motivo o i motivi e tutta la serie delle cause per cui l'azione si compie, rimarrebbero inefficaci se non agissero in un essere capace di volere e di volere in quel dato senso. Senza questa energia pratica dell'essere che agisce, senza questa affermazione di sè che non è un'affermazione puramente intellettuale come un giudizio, ma af-

fermazione appunto della sua volontà, l'azione non seguirebbe. Che cosa sia il volere, nessuno naturalmente può definirlo: tutte le parole che si possono adoperare, attività, impulso, sforzo, conato, sono trascrizioni, pallide di significato, del fatto che ciascuno esperimenta in se stesso. Quello ch'è certo è che il volere vero e proprio non va confuso con l'idea, col proposito, con l'intenzione, con la velleità di volere. La determinazione o risoluzione in cui si fa consistere d'ordinario l'atto volontario, non è altro in fondo che la conclusione di quel dibattito interiore che precede l'azione, accompagnata da un inizio appena di volontà; è, come dice Schopenhauer, una semplice promessa che la volontà fa all'intelletto. Se io dico: domani voglio levarmi di buon'ora, questo non è un atto di volontà, ma è l'espressione astratta di quello che seguirà domani, dato che come ne ho l'intenzione io lo voglia. E se domani, svegliandomi, dico ancora: voglio levarmi, e mi volto dall'altra parte, quello che io voglio realmente in quel momento, non è quello che dico o penso, ma quello che faccio. Il volere reale, effettivo è quello che si manifesta immediatamente nell'azione. La volontà di due lottatori non consiste nell'intenzione ch'essi hanno di lottare, ma nello sforzo ostinato e continuato col quale essi cercano di sopraffarsi l'un l'altro; così la volontà di chi ha fame o di chi ama non consiste nel proposito di sfamarsi o di fare all'amore, ma negli atti effettivi con cui l'uno appaga la sua

fame e l'altro manifesta il suo amore. L'atto volontario, nella sua concretezza, è la stessa azione muscolare non in quanto percepita dal di fuori, ma com'è sentita dal di dentro, come voluta. Si dirà dunque che l'atto volontario consiste essenzialmente in quel complesso di moti visibili e invisibili con cui l'azione si compie, e che la volontà sia una cosa secondaria, accessoria, la ripercussione di quei moti nella coscienza? Alcuni pensano questo, i quali credono di comprendere meglio quello ch'essi sono e che sentono da quello che vedono; e fanno delle analisi sottilissime per eliminare la volontà dal fatto volontario, salvo che ve l'introducono poi senza avvedersene, quando parlano d'impulso, di tensione, di tono più o meno forte del sentimento, o semplicemente anche d'idee *motrici*. La verità è che senza affermazione di volontà non ci sarebbe azione; il movimento è un fatto obbiettivo dell'intuizione, e se noi fossimo condannati a guardare le azioni umane, i moti del corpo umano, dal di fuori, potremmo conoscerne o scoprirne nei più minuti particolari il meccanismo, ma essi rimarrebbero un mistero inesplicabile per noi; probabilmente attribuiremmo le azioni che ora diciamo volontarie a qualche forza sconosciuta che non sapremmo designare altrimenti: ch'è poi il punto di vista del fisiologo, il quale quando ha chiamato contrattilità o irritabilità la proprietà che hanno i muscoli di rispondere alle eccitazioni, è giunto al termine delle sue

spiegazioni. Si dirà allora che l'azione è l'effetto di una causa interna che sarebbe appunto la volontà? Questa è l'illusione che nasce da quella maniera mitologica e astratta di concepire la volontà considerandola come un oggetto e confondendola con l'idea o il proposito di volere. Si colloca l'atto della volontà, obbiettivandolo, in quel momento psicologico nel quale diciamo: io voglio, e poichè questo precede il momento dell'azione, si considera l'uno come causa dell'altro. Ma l'energia effettiva che è quella che si manifesta nell'azione e che noi affermiamo e sentiamo come volontà, non è qualcosa di conosciuto obbiettivamente e di anteriore all'azione; e d'altra parte le cause non esistono che per l'intelletto, nel mondo delle cose conosciute: la causa dell'azione è il motivo, il quale è una rappresentazione formatasi mediante le funzioni proprie del cervello all'occasione di stimoli esterni; e di là, dal suo laboratorio cerebrale, il motivo agisce, con più o meno intermediari, sui nervi motori e per mezzo di questi sui muscoli che contraendosi eseguono l'azione. Rinnovando l'ipotesi precedente, per chi considera l'azione nei suoi dati obbiettivi, la spiegazione causale è o può essere compiuta in se stessa, in tutti i suoi termini, salvo che nessuna considerazione obbiettiva potrebbe rivelarci l'enigma di quell'azione, l'energia volontaria che la compie. Il movimento muscolare, considerato nel suo rapporto con la volontà, ci sembra un miracolo perchè noi, con la

riflessione astratta, separiamo le due cose, la volontà da una parte e il movimento dall'altra, e cerchiamo tra le due un nesso causale; ma in realtà a partire dallo stimolo esterno fino all'azione muscolare esiste una serie causale rigorosa e continua, della quale la volontà non fa parte, essa ch'è la base subiettiva di tutto il processo. Le cause così dette interne, le rappresentazioni, le idee, i fini premeditati, tutte le considerazioni che spingono all'azione non costituiscono esse la volontà come tale: questi fatti mentali sono cose puramente pensate le quali potrebbero anche rimanere inefficaci, e intanto diventano e si chiamano motivi in quanto agiscono appunto in un essere accessibile all'azione loro, capace dunque di determinarsi e di muoversi, di muoversi volendo, per effetto di quei motivi. La natura propria e subiettiva di quest'essere, la sua volontà, entra in gioco e comincia ad apparire empiricamente nella parte affettiva del processo di motivazione, nei sentimenti e desiderî provocati da quelle idee o che suscitano e alimentano essi stessi le idee; e l'atto della volontà vera e propria consiste e si rivela nell'adesione pratica, nell'affermazione positiva ed energica che si traduce nell'azione, e di cui i motivi sono la causa determinante. La volontà non è causa del movimento, ma è ciò che permette alle cause di agire: la volontà è la natura o il carattere proprio del soggetto sul quale agiscono le cause del movimento. Il grande

ostacolo a intendersi qui è la parola: noi col solo nominare la volontà, ne facciamo una cosa, un oggetto, e applicando a essa lo schema mentale della causalità, la poniamo in relazione con le altre cose conosciute, le rappresentazioni o l'organismo: ma in realtà e nella sua concretezza la volontà non esiste come un oggetto, ma esiste in quanto si afferma, la sua esistenza è la sua affermazione, e ogni sua affermazione, ogni atto effettivo di volontà, si manifesta al di fuori come movimento; sicchè il volere e l'agire non sono due cose diverse: l'azione, il moto del corpo, non è l'effetto, ma il fenomeno, l'espressione visibile dell'atto di volontà incorporato, a dir così, in esso; e la volontà, nella sua forma consapevole, non è altro se non la coscienza dell'attività nostra che si manifesta nell'azione come azione voluta. Sicchè mentre l'azione umana, come realtà obbiettivamente conosciuta, è causata e determinata in tutte le sue parti o momenti, dall'altra parte, in se stessa, per la coscienza che noi ne abbiamo, dev'essere considerata come l'espressione visibile, il fenomeno di una volontà che si afferma e si manifesta in essa. E l'importanza capitale che il movimento volontario ha nella nostra esperienza è ch'esso è il solo fatto della natura che noi possiamo conoscere a fondo, dal di fuori e dal di dentro, in tutti i suoi elementi ed aspetti: il solo che ci faccia a dir così toccare con mano che cosa è fenomeno nei suoi dati obbiettivi, e

che cosa è il significato intimo del fenomeno esperimentato dal di dentro; il solo che ci faccia vedere fin dove si estende la spiegazione causale e che cosa rimane estraneo, inaccessibile a quella spiegazione. Non si tratta dunque di fare intervenire la volontà nella spiegazione causale dei fenomeni, questo intervento noi lo escludiamo radicalmente: ma d'altra parte sarebbe il più strano e il più voluto degli acciecamenti il rinunziare alla luce che questa rivelazione interiore della volontà getta su tutti gli altri fenomeni. L'empirismo che non conosce i suoi limiti, fedele al suo programma ch'è quello di considerare le cose nei loro dati obbiettivi, passa sopra al fatto del volere e pretende di derivarlo dai movimenti organici, ossia da ciò che noi conosciamo mediatamente a traverso le forme e le categorie dell'intelletto, e crede di averlo spiegato quando lo ha ricondotto al meccanismo dell'atto riflesso: senza considerare che l'atto riflesso presuppone esso stesso l'attività propria dell'organismo, la sensibilità nervosa e l'irritabilità muscolare, proprietà che servono alle funzioni e ai bisogni della vita. Bisogna dire invece che quello che noi sappiamo dell'atto volontario ci aiuta a comprendere il significato dell'atto riflesso nell'economia della vita e il suo evidente adattamento agli stimoli che lo provocano e ai bisogni dell'organismo; e riconoscere insieme che quello che noi sappiamo dell'atto riflesso ci aiuta a spiegare il lato obbiettivo dell'atto volontario.

D'altra parte la metafisica astratta separa il volere concreto e attuale dall'azione in cui si manifesta, le considera come due cose distinte, applica all' una e all'altra le sue categorie, sostanzializza il volere facendone il privilegio di una entità immaginaria chiamata anima, di fronte a cui rimane un' altra astrazione, il corpo senza attività propria; spezza così l'unità vivente dell'organismo, e non trova più la via di spiegare come le due sostanze agiscono l'una sull' altra. Noi invece consideriamo l'atto volontario nella sua attualità e concretezza, e che si manifesta al di dentro come affermazione della nostra energia, al di fuori come movimento del corpo; e fondandoci su questo fatto, da una parte impariamo a conoscere i limiti dell' intelletto nella ricerca obbiettiva, la quale rimane sempre alla superficie e non può attingere la realtà in sè dei fenomeni; e dall' altra compiamo i dati dell'osservazione obbiettiva mediante quest'esperienza immediata che noi abbiamo della nostra volontà. E la nostra tesi, per quello che riguarda gli esseri viventi, è che non solamente i movimenti consapevoli e voluti sono fenomeni di volontà, ma tutti i movimenti e processi dell'organismo rimarrebbero ugualmente oggetti incomprensibili, gesti nel vuoto, spostamento di cose senza significato, se noi non fossimo costretti dall'evidenza a considerarli come fenomeni della natura propria dell'organismo, di quella natura non conoscibile obiettivamente, ma pure reale e effettiva

nelle sue affermazioni, e che quando giunge alla coscienza noi non esitiamo a chiamare volontà, volontà realizzata, volontà di vivere. Noi non abbiamo una parola più precisa e più significativa di questa per esprimere la realtà immediata di noi stessi e dei nostri simili.

Un commentatore del 5° canto dell'*Inferno* ha avuto degli scrupoli ad ammettere che le colombe fossero « dal voler portate », e proponeva, in omaggio a una sana psicologia, di riferire quelle parole alle anime affannate. Perchè dunque ai professori di pedagogia può far comodo restringere il significato della parola volontà, non separandola dalla premeditazione, dovremmo dire che l'animale non afferma la sua volontà quando si slancia sulla sua preda, e che questa non afferma la sua quando si contorce e si dibatte procurando di offendere alla sua volta, e di sfuggire al pericolo? e dovremmo rifiutarci di riconoscere la volontà là dov'essa si manifesta, stavo per dire, nella sua nudità, nella fame e nell'amore, nell'attaccamento alla vita e nella paura della morte, nell'impeto della collera e nell'avidità insaziata della passione, in tutti quei fatti in cui essa, la volontà, rompe i freni e le dighe della riflessione, e si rivela quello che è, una forza elementare della natura, la sola che noi conosciamo realmente, così impetuosa e cieca come quella della cateratta o del torrente che si precipita per la sua via?

La volontà razionale e premeditata è un caso speciale, il caso umano, della volontà naturale: è la volontà guidata da motivi astratti, i quali per la loro molteplicità e complicazione dànno luogo alla scelta e creano un' apparenza di arbitrio; ma la volontà come tale può sussistere intera, anche senza riflessione; giacchè l'ufficio proprio suo non è di pensare, di riflettere, e nemmeno di conoscere; l'ufficio unico suo è di volere o di non volere. La differenza tra l'animale e l'uomo non consiste nella volontà, ma nella facoltà di conoscere, che nell' animale rimane intuitiva e concreta (intelletto), nell' uomo si eleva fino a diventare ragione; il che porta con sè delle conseguenze enormi, teoretiche e pratiche, ma non toglie l'identità fondamentale della loro natura, che è appunto quella di volere la vita, di conservarla e di propagarla.

In questo senso non razionale ma naturale, la volontà si può dire ch' è il fondo dell' essere nostro. Questo concetto ha rinnovato la comprensione di tutti i fatti psichici. La conoscenza stessa è sempre più e sempre meglio intesa come organo e fenomeno di volontà, in relazione con le altre funzioni vitali: la vita rappresentativa ha la sua base e la sua radice nell' attività consapevole e inconsapevole di tutto l'organismo. Così, non solo le forme diverse del desiderare, propensioni e avversioni, ma tutta la nostra vita affettiva, sentimenti e passioni, sono da considerare come manifestazioni di quest' attività es-

senziale della nostra natura, delle sue tendenze e bisogni. Il piacere non è altro che volontà sodisfatta, il dolore volontà insodisfatta o contrariata. Schopenhauer cita a questo proposito S. Agostino, il quale dopo aver distinto le *affectiones animi* in quattro categorie: *cupiditas, timor, laetitia, tristitia,* aggiunge: *voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia nisi voluntas in eorum consensionem quae volumus? et quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensionem ab his quae nolumus? (De civ. Dei, XIV, 6).*

Come gli atti singoli della volontà consapevole si manifestano nelle azioni che si dicono volontarie, così le così dette affezioni dell'animo, sentimenti ed emozioni, trovano la loro espressione obbiettiva e immediata nei moti del corpo, nel gesto, nello sguardo, nel tremito delle membra, nei cangiamenti più o meno profondi di tutto l'organismo: battito del cuore, circolazione più o meno affrettata, affanno e soffocazione di respiro, disordini negli organi della nutrizione, mutate quantità e qualità delle secrezioni. D'altra parte gli stati dell'organismo reagiscono a loro volta sui sentimenti. I moti violenti dell'uomo in collera sono come eccitazioni energiche che aumentano la collera; i battiti del cuore e l'impedimento del respiro nell'individuo pauroso occasionano, già per se stessi, un sentimento di angoscia. Oppure i moti del corpo hanno un effetto risolutivo: la collera cade, si calma

dopo il gesto violento; il dolore è mitigato dalle lagrime, la tensione interna trova il suo sfogo e il suo appagamento traducendosi nei movimenti esterni. Si può dire col Wundt che il nostro organismo, coi suoi moti e cangiamenti, è come un' immagine fedele di quel flusso e riflusso, senza tregua e senza posa, in cui consiste la nostra vita interiore.

Questi fatti che una volta servivano a provare il così detto commercio dell'anima e del corpo, hanno dato luogo recentemente alla nota teoria che dicono fisiologica o somatica delle emozioni, secondo la quale « l'emozione non sarebbe « altro che la coscienza di tutti i fenomeni or« ganici (esterni e interni) che l'accompagnano « e che sono generalmente considerati come suoi « effetti; ossia ciò che il senso comune consi« dera come gli effetti dell'emozione, ne sarebbe « la causa ». (Ribot, *Psychologie des sentiments).*

Una delle difficoltà a cui va incontro questa teoria è quella di spiegare come e perchè la percezione o l'idea che provoca le emozioni, possa e debbà produrre tutti quei disordini, diversi secondo i diversi organismi, da cui poi nascono le emozioni. Non si capisce, per esempio, perchè il suono di queste parole: voi avete mentito, debba far salire, diciamo così, il sangue alla testa di un organismo, mentre un altro si contenta di abbassare gli occhi, e in un altro quelle stesse parole provocano semplicemente quella smorfia o contrazione muscolare che si chiama sorriso.

La teoria comune, secondo questi psicologi, separando l'emozione dalle sue manifestazioni corporee, ne fa un' entità astratta che sarebbe la causa ipotetica dei movimenti organici e muscolari; la teoria loro, per paura delle entità e delle ipotesi, non riconosce come base essenziale del fenomeno altro che l'organismo con le sue smorfie inesplicabili, le quali per un miracolo ancora più inesplicabile sono avvertite poi come collera o vergogna o disprezzo. E la difficoltà rimane sia che si tratti di emozioni che richiedono un processo più o meno complicato d'ideazione, sia che si tratti di quelle più elementari e immediate provocate da una semplice sensazione.

Sono interessanti dal nostro punto di vista le parole di cui si serve a questo proposito il Ribot, che dice di accettare la teoria. Egli scrive: « la sensazione, percezione o immagine non pro- « ducono dei disordini organici e motori (istin- « tivamente, per un meccanismo innato) se non « quando *la conservazione dell' individuo o della* « *specie vi è interessata.* Al fatto intellettuale ri- « sponde con un sentimento di tutta la macchina « una reazione più o meno cosciente *dell' istinto* « *di conservazione, il quale non dev' essere inteso* « *come un'entità, ma come l'organismo stesso nel* « *suo aspetto dinamico.* La sensazione, l'immagine, « l'idea, non sono che delle *cause occasionali,* in- « capaci per se stesse di generare alcuna emo- « zione: questa sorge *dal fondo intimo dell' indi-* « *viduo, della sua organizzazione, la esprime diret-*

« *tamente.* E di più i movimenti esterni e gli « stati di coscienza correlativi non sono due « fatti, dei quali uno sia causa e l'altro effetto, « ma sono lo stesso fatto considerato una volta « dal di fuori, un'altra dal di dentro: sono lo « stesso fatto tradotto, a dir così, in due lingue ».

È chiaro che con queste parole la teoria ha deviato dal suo programma. Pretendeva di fondarsi sui soli dati obbiettivi, e intanto v'introduce qualche cosa che non è più un dato dell'esperienza obbiettiva. Quel fondo intimo dell'individuo, quell'aspetto dinamico dell'organismo, quell'istinto di conservazione che non è un'entità, non sono cose conosciute dal di fuori, e sarebbero parole prive di senso se non designassero quello che noi abbiamo chiamato l'in sè dell'organismo. Chi reagisce alle impressioni, chi prova le emozioni e ne rende possibili le manifestazioni esterne non è l'organismo come oggetto conosciuto, e nemmeno solamente quella parte di esso ch'è condizione e sede della conoscenza, ma è la realtà vivente e palpitante di cui l'organismo in tutte le sue fibre è l'espressione, il fenomeno, la figurazione visibile. Anche noi diciamo: un'emozione senza manifestazioni corporee è un'astrazione, come abbiamo detto: un atto di volontà che non si traduce nell'azione non è un atto di volontà; ma i movimenti e cangiamenti organici, anche quelli invisibili e molecolari con cui si realizzano nel mondo degli oggetti rappresentati i nostri stati

affettivi, in tanto sono possibili in quanto l'organismo stesso, nell' intima essenza sua, non è altro che volontà di vivere, e le emozioni sono le affezioni di questa volontà, non come fatti solamente saputi dalla coscienza, ma come fatti vissuti per mezzo della coscienza. E ciascun organismo reagisce a modo suo, secondo la natura individuale della volontà o del carattere, di cui esso è la corporizzazione e il fenomeno, caratteristico e significativo in tutte le sue parti.

Schopenhauer trova una conferma della sua intuizione nelle ricerche del Bichat, secondo il quale la base fisiologica delle emozioni (il Bichat e Schopenhauer le chiamano passioni) non è precisamente la stessa di quella della coscienza, come facoltà di conoscere; giacchè mentre questa ha la sua sede nel cervello, le emozioni invece si manifestano principalmente mediante gli organi della vita organica che il Bichat oppone alla vita animale o vita di relazione. I sensi e il cervello sono semplici conduttori, forniscono le percezioni ossia le cause occasionali delle emozioni, e il cervello è anche la condizione e il mezzo con cui le emozioni giungono alla coscienza; ma esse non sono fatti puramente cerebrali, interessano tutto l'organismo. « È meraviglioso, dice il Bichat, come le passioni non « abbiano mai il loro termine nè la loro origine « negli organi di relazione; che al contrario le « parti che servono alle funzioni interne siano « costantemente affette da esse, *e anche le de-*

« *terminano secondo lo stato in cui si trovano* ». E se anche gli organi di relazione subiscono l'influenza delle passioni, è per riflesso dei disordini prodotti nelle funzioni organiche. « Tutto « tende a provare che la vita organica è il ter« mine a cui riescono e il centro da cui partono « le passioni » (Bichat, *Recherches sur la vie et sur la mort,* tutto l'art. VI della I' parte).

Schopenhauer fa un gran caso delle ricerche del Bichat, come di quelle del Cabanis; e apprezza quei due scrittori non per il loro materialismo, che non sarebbe stato nè una novità nè un grande merito, ma per il sentimento vivo che hanno della correlazione tra le diverse funzioni dell'organismo e la dipendenza che stabiliscono tra i fatti puramente conoscitivi e le altre funzioni con le quali l'organismo provvede ai suoi bisogni e alla sua vita.

Che la volontà agisca e si affermi nella maniera più positiva anche là dove non è diretta dalla conoscenza, lo provano con tutta evidenza i movimenti istintivi degli animali: movimenti spesso complicatissimi e coordinati ad un fine che l'animale non conosce, appropriati alle necessità della sua vita, utili alla conservazione di esso o della specie, e che l'animale compie senza riflessione, per un impulso interiore, in una maniera conforme alla sua natura quale è fissata una volta per sempre nella sua organizzazione. Ed è questa stessa natura energica, attiva, che vuole la vita, conservarla e propagarla quella

che si rivela e lavora, più ciecamente ancora, nell' animale e nell' uomo, in tutte le funzioni del corpo non governate dalla coscienza, in tutti i processi vitali e vegetativi della nutrizione e della riproduzione.

Tutti questi movimenti, al pari di quelli riflessi provocati da stimoli esterni, si dicono involontarî perchè si compiono senza coscienza. Pure, il processo con cui si compiono non differisce, quanto all'essenziale, da quello dei movimenti volontarî; una stimolazione nervosa a cui risponde una reazione motrice. Gli uni e gli altri sono movimenti determinati dalle loro cause: la sola differenza è che le cause dei movimenti volontarî si chiamano motivi, che vuol dire delle rappresentazioni la cui condizione fisiologica è il cervello, per cui solo le parti che ricevono nervi dal cervello o sono con esso in comunicazione, possono essere mosse volontariamente; invece, i movimenti della vita vegetativa sono provocati da stimoli i quali non è necessario, anzi giova che non siano avvertiti dalla coscienza, e sono regolati da nervi che non sono in comunicazione diretta col sensorio centrale, ma coi centri inferiori e coi gangli che possono funzionare senza la direzione e il controllo del centro superiore. Il cervello con le sue dipendenze è come il ministero degli esteri, quest' altra parte del sistema provvede ai fatti della vita interna dell'organismo. Chi sarà nei due casi il potere esecutivo? Quando l'organismo reagisce alle im-

pressioni esterne mediante il cervello, dove gli stimoli diventano rappresentazioni e motivi, noi diciamo ch'è la volontà che lo muove. E nel secondo caso? Pure, in tutti e due i casi è lo stesso organismo che si muove; talvolta gli stessi muscoli ora sono mossi con coscienza, in forza di un motivo, ora per atto riflesso, in forza di un semplice stimolo, e l'una e l'altra specie di movimenti servono ugualmente agli scopi e ai bisogni della vita. Si rifletta pure che nel primo caso nè il motivo nè la conoscenza come tale bastano a spiegare la reazione motrice: ci possono essere motivi che pure conosciuti rimangono inefficaci quando non interessano la volontà dell'individuo; e così nel secondo caso vi possono essere stimoli che non hanno presa sull'organismo quando non si confanno alla sua natura. Nell'uno e nell'altro caso il movimento non segue solamente per la causa che lo provoca, conosciuta o non conosciuta che sia, ma perchè l'organismo risponde di suo, per forza propria, è accessibile all'azione di quella causa, sia come motivo sia come stimolo. Nel primo caso diciamo ch'è la volontà che lo muove; e nel secondo? Voi direte che nel secondo caso l'organismo si muove *da sè*, e direte niente altro che la verità dal nostro punto di vista, ma dite un puro non senso se non volete dare un *in sè* all'organismo, come gliel' avete dato nel primo caso col nome di volontà. O vogliamo fare l'organismo servo di due padroni, e dire che i movimenti delle

braccia e delle gambe, della lingua e del collo e degli altri muscoli che comunicano col cervello, sono eseguiti per forza di volontà; e che invece i movimenti del cuore, i movimenti peristaltici dell' intestino e quelli che servono alle secrezioni avvengono in forza di non so chi, della sua vitalità, di un' anima vegetativa, del suo aspetto dinamico? E che cos'è mai questo aspetto dinamico dell'organismo se non la sua natura attiva, ch' è quella stessa in forza della quale egli nasce, si forma e sussiste, e che quando giunge alla coscienza si chiama volontà? La generazione, la formazione, lo sviluppo, la conservazione dell'organismo, tutte le sue funzioni quando è sano e quando è malato, le crisi risolutive nelle malattie, la guarigione delle ferite, la rigenerazione o restituzione parziale delle parti lese, le produzioni dell' istinto sono tutte manifestazioni di quella stessa natura ch' è presente in tutto l'organismo e di cui esso con la sua struttura e l' insieme dei suoi organi è la rappresentazione visibile. « Chi è che forma il « pulcino nell' uovo? Sarebbe forse un potere « o un' arte che viene dal di fuori e penetra a « traverso il guscio? No, *è il pulcino che si fa* « *da sè*, ed è la stessa forza che produce e com- « pie un'opera così complicata, così ben combi- « nata e conforme alla sua destinazione, quella « che quando l'ha terminata, rompe il guscio e « compie oramai, sotto il nome di volontà, tutte « le azioni esterne del pulcino ». Intendiamo

bene tutto il significato di queste parole. Ben lungi dal personificare un' astrazione, Schopenhauer ha, se posso dire così, naturalizzato il concetto di volontà, intendendo con questa parola non un' entità diversa dall' organismo, ma l'organismo stesso nella spontaneità della sua natura, la quale si manifesta sin dall' inizio nel suo nascere, nel suo formarsi e in tutti i suoi movimenti interni ed esterni. Solamente questi ultimi, quando sono accompagnati da coscienza, l'opinione comune attribuisce a una volontà, che personifica appunto perchè non sa separarla dalla coscienza. Ma per quanto sia grande e praticamente importante la distanza che separa il movimento involontario dall' azione premeditata della persona conscia e sicura di sè, la base naturale di quell'ultima rimane pur sempre quell'attività connaturata con l'organismo, quella tendenza permanente al movimento, la cui direzione è determinata volta a volta da motivi o da stimoli, e la cui attuazione è regolata dal sistema nervoso; sicchè la volontà consapevole, secondo questa veduta, non è qualcosa che intervenga *ex novo* a un dato momento nella vita di un organismo, ma è questa vita stessa, nelle sue relazioni col mondo esterno, accompagnata da coscienza; è la coscienza di quell' attività permanente che costituisce la natura e l'essenza dell'organismo. Se la natura vivente non può dire Io e manifestarsi come volontà consapevole se non quando le condizioni fisiologiche glielo

permettono, d'altra parte essa può sussistere intera ed affermarsi nella sua interezza, anche quando queste condizioni mancano o la loro funzione è sospesa. Un uomo che dorme non è meno volontà intera di vivere di quello stesso uomo quando è sveglio. E quando è sveglio, la sua volontà non è un miracolo nuovo che si aggiunga alla sua vita anteriore, ma è questa stessa vita fatta più ricca dalle esperienze accumulate per mezzo della conoscenza e regolata oramai nelle sue manifestazioni esterne dal centro superiore del sistema nervoso, ossia dalla coscienza. Ed è la coscienza immediata che noi abbiamo della nostra vita, come volontà di vivere, la sola cosa che ci permette di comprendere nel loro intimo tutti i movimenti del nostro e degli altri corpi viventi. « Un topo, privato del cervello e dei tubercoli ottici, trasalisce quando s' imita il miagolio del gatto come farebbe allo stato normale » (Höffding, *Psychologie,* p. 339). Il fisiologo che osserva questa o le altre reazioni motrici dei suoi soggetti, dopo aver loro tolto il cervello, non considera questi fatti come i movimenti di un qualunque altro meccanismo sfornito di vita, ma l'interpetra, dà a essi un significato che gli altri non hanno. Egli sa benissimo che quei movimenti non sono voluti nè conosciuti ; ma ciò nonostante egli sa pure e comprende perfettamente perchè il topo trasalisce e perchè la rana si agita cercando di sottrarsi all' acqua bollente o all' acido che si fa cadere

sulle sue gambe. Come lo sa? chi gliel' ha detto? Forse le sue esperienze, i suoi libri, la sua chimica, il suo microscopio? Eh no, egli lo sa da un' altra fonte, lo sa dal fatto ch'egli stesso, l'osservatore, è un essere vivo, e porta in se stesso il segreto di quella vita ch'egli indaga nelle sue manifestazioni obbiettive; per cui non esita un momento ad attribuire in un grado maggiore o minore a quel fenomeno, a quel corpo, finchè dà segni di vita, le affezioni fondamentali della propria natura; ed è difficile pensare che la volontà che fa scappare il topo a piede libero sia una cosa diversa da quella che lo fa vivere ancora e lo fa trasalire nel laboratorio del fisiologo.

La volontà così intesa è l'in sè della vita in quanto vissuta dal vivente, è ciò che v'ha di primario e di permanente in tutte le funzioni e manifestazioni dell'organismo. La conoscenza stessa, empiricamerte considerata, è una di queste funzioni, e trova la sua obbiettivazione nel sistema nervoso cerebrale, prodotto della vita organica che continua a nutrirlo in compenso dei suoi servigi, organo dunque e manifestazione esso stesso di volontà, della volontà di conoscere, per cui infine per mezzo di esso la natura acquista coscienza dell'essere suo. L'intelletto è uno strumento (μηχανή) della natura, e per quanto alto possa levarsi nell' uomo con le sue speculazioni e produzioni, la sua origine e destinazione naturale è quella di servire ai bisogni della vo-

lontà. La corrispondenza, nella serie animale, tra le differenze di sviluppo e la conformazione anatomica del cervello e le facoltà conoscitive, le modificazioni che queste presentano nell' uomo secondo l'età; l'influenza spesso tirannica che i nostri interessi, i desiderî, gli affetti e le passioni esercitano su tutto il nostro modo di pensare e di considerare le cose; i turbamenti o gli eccitamenti che la nostra mente subisce o riceve per opera della volontà sono tanti fatti che provano la natura secondaria, dipendente e condizionata dell' intelletto. La quale è fatta sopra tutto evidente dal suo bisogno di riposo, dall'intermittenza periodica della funzione del cervello. Durante il sonno profondo le funzioni della vita organica continuano più che mai: solo il cervello si riposa. Il cervello, con la sua funzione della conoscenza, è come una vedetta che per le sue relazioni con l'esterno, la volontà ha posto in osservazione lassù, in alto, a fine di spiare d'onde può minacciare un pericolo, d'onde può venire un soccorso e per fare a lei il suo rapporto perchè essa si decida. La condizione di questa vedetta, com' è il caso di ogni servizio attivo, è uno stato di tensione e di sforzo faticoso, per cui è con gioia che essa, finita la sua fazione, si vede rilevata dal suo posto. Ma intanto la vita vegetativa continua a effettuarsi, infaticabilmente, durante il sonno; la volontà allora è sola e lavora conformemente alla sua natura primitiva e alla sua essenza, senza impe-

dimenti esterni o distrazioni, e senza che la sua forza sia diminuita dalla funzione laboriosa della conoscenza: l'attività sua, in questo stato, è tutt' intera diretta alla conservazione e, occorrendo, alla ristaurazione dell' organismo.

Questa dottrina sul primato della volontà e il carattere secondario dell' intelletto è, si può dire, la teoria più popolare di Schopenhauer. Salvo che molti si fermano qui e si rifiutano di seguirlo più oltre. Ma in realtà la sua intuizione psicologica e fisiologica è inseparabile da tutto il resto della sua intuizione metafisica. L'intelletto è funzione dell'organismo e l'organismo è funzione della volontà, la quale è la cosa in sè di tutta la natura. Qui sta propriamente il paradosso del nostro filosofo. Ed è fino in fondo del suo pensiero che noi vogliamo seguirlo.

V. — La spontaneità nella natura.

La scienza moderna della natura è nata combattendo ogni specie di antropomorfismo: con ragione, perchè la scienza è nata il giorno che ha trovato la sua via e ha riconosciuto il compito suo: quello di determinare le relazioni tra i fenomeni mediante l'analisi dei loro dati obbiettivi. Bandite dunque le essenze spirituali e le forze occulte, esclusa ogni considerazione teleologica, le qualità sensibili stesse dichiarate subiettive come stati della coscienza percipiente. Le funzioni di grandezze misurabili sono l'unico oggetto della ricerca; le vere cause sono cause naturali, cioè a dire movimenti e cangiamenti che precedono e determinano altri cangiamenti. Quell' unione feconda dell' induzione sperimentale e della deduzione matematica che ha reso possibile di formulare le leggi dei fenomeni,

presuppone che la natura sia stata concepita come priva di ogni vita interna e di differenze qualitative, ogni essere composto di parti che agiscono uniformemente, ogni divenire come movimento (1). La legge d'inerzia è il presupposto di ogni ricerca; e la legge d'inerzia è essa stessa un corollario del principio di causalità, perchè essa dice che ogni corpo rimane nel suo stato di riposo o di movimento nella stessa direzione e con la stessa velocità se non è necessitato da una causa esterna ad abbandonare quello stato. L'ilozoismo, dirà più tardi Kant, sarebbe la morte della scienza.

Rimane a sapere se questa veduta obbiettiva e scientifica risponde compiutamente alla realtà delle cose, se la natura così mortificata e ridotta a un puro meccanismo di cose passive è tutta la natura, se non c'è qualcosa che sfugge alla scienza, se la limitazione metodica della ricerca esaurisce la realtà della natura.

Nel fatto, la scienza è, come noi sappiamo, la considerazione delle cose guidata dal principio di ragione sufficiente, e non ci fa conoscere altro se non le relazioni tra i fenomeni. Le matematiche ci parlano delle rappresentazioni in quanto occupano il tempo e lo spazio, come cose numerabili e misurabili; ossia ci danno il rapporto tra una rappresentazione e un'altra,

(1) Cfr. Falckenberg, Gesch. der neur. Phil., 134 e Windelband, I, 90 e seg.

non ci dicono nulla del loro contenuto e di ciò ch'esse significano. D'altra parte la scienza della natura può essere morfologia o etiologia, descrizione delle forme o ricerca dei nessi causali. La prima c'insegna a riconoscere in mezzo al cangiamento incessante degli individui le forme permanenti: le distingue, le classifica, le ordina in sistemi artificiali o naturali; e riesce anche a scoprire l'esistenza di un' analogia, di una specie di aria di famiglia che si continua con infinite gradazioni nella struttura di quelle forme, per cui esse ci appariscono come le variazioni diverse di un tema unico. L'etiologia propriamente detta studia le cause e gli effetti: essa ci dice come in virtù di una regola infallibile, un certo stato della materia è seguìto necessariamente da un altro stato, e come una data modificazione è la condizione necessaria di un' altra modificazione: assegna cioè ai fenomeni il loro posto nello spazio e nel tempo secondo una legge empirica, la quale essa stessa è un caso speciale della legge generale della causalità: ed è questo ricondurre i fenomeni alla loro causa che la scienza chiama una spiegazione. Ma con ciò noi non otteniamo la più piccola informazione sul significato e sull'essenza intima di uno qualunque di questi fenomeni, sia del più semplice come del più complicato. La forza che fa cadere una pietra o spinge un corpo contro un altro non è meno misteriosa per noi di quella per cui un animale nasce, cresce e si muove. « Non vi do-

mando del nome, ma dell'essenza della cosa », diceva Galileo a proposito della gravità, e lo stesso si può dire della coesione, dell'elasticità, delle affinità chimiche, dell'elettricità, della vita, e infine, come già accennava lo stesso Galileo, della parola natura, alla quale ricorriamo quando siamo arrivati in fondo delle nostre spiegazioni. Il filosofo, dice Schopenhauer, che nelle sue investigazioni studia l'etiologia della natura, prova un po' l'impressione di un uomo ch'è entrato, senza saper come, in mezzo a una società che gli è interamente sconosciuta: dopo di che ogni personaggio, volta per volta, gli presenta l'altro come un amico o un parente, senza farsi conoscere altrimenti; e il nostro uomo mentre assicura a ogni momento di esser felice di ogni nuova conoscenza, ha sempre sulle labbra la domanda: ma chi è tutta questa gente? e come diamine sono entrato in questa società?

Nè le matematiche dunque, nè le scienze della natura ci fanno penetrare nell'intimo delle cose; c'è qualche cosa che resiste, ch'è inaccessibile alle loro spiegazioni, che la scienza deve ammettere come dato: questo qualche cosa sono le forze naturali, il modo d'azione degli oggetti, il carattere proprio e intimo di ogni fenomeno.

La scienza, obbedendo ai criteri che sono la ragione della sua esistenza, concepisce e definisce la forza in rapporto al movimento che la manifesta. Forza o energia, dal punto di vista scientifico, non è altro che la capacità di produrre

lavoro. Siano quello che si vogliano le forze della natura, esse s' accordano in questo: che si traducono in azioni meccaniche che possono essere misurate. Tutte le manifestazioni di forza si possono ridurre alla forza meccanica, la cui quantità non può essere aumentata nè diminuita, e i cui mutamenti qualitativi (il passaggio da uno stato della materia in un altro) hanno luogo secondo relazioni determinate e misurabili. La scienza non esiste che a questo patto: a patto di obbiettivare tutto ciò ch'essa indaga e di cui prende possesso: una realtà non costruibile e definibile in termini obbiettivi non esiste per la scienza che vuol essere esatta. Ma questo non vuol dire che la natura abbia rivelato con ciò il suo segreto. Voi potete trascurare per comodo della ricerca le differenze qualitative tra i fenomeni, questo non vuol dire che quelle differenze non esistano. L'energia che si conserva e rimane costante nelle sue trasformazioni non è, come molti grossolanamente l'intendono, un'entità, una sostanza, una specie di Proteo o trasformista abilissimo che ora si mostri vestito in un modo ora in un altro, ma è semplicemente l'espressione delle relazioni quantitative tra i fenomeni. L'aver ridotto, o il proporsi come ideale di ridurre le forze naturali a una comune misura, non significa che tutta la natura con la sua varietà e la sua ricchezza e le meraviglie inopinate con le quali ci sorprende, non sia altro che un problema di cal-

colo. Sono di Roberto Mayer queste parole: « La « trasformazione della materia e delle forze per « le vie inorganiche ed organiche si produce in- « finite volte sotto i nostri occhi; eppure ognuno « di questi processi contiene un mistero impene- « trabile alla conoscenza umana » (1). Di questo appunto si tratta per noi: di veder chiaro, se è possibile, in che cosa precisamente questo mistero consiste.

C'è stata, è vero, in ogni tempo un'etiologia che disconoscendo l'ufficio suo e i suoi limiti, credeva e crede di avere spiegato le forme superiori della realtà, riconducendole alle forze naturali inferiori; la vita al chimismo e all'elettricità, e le proprietà chimiche a fatti meccanici. Questa tendenza ha dei vantaggi: semplifica le spiegazioni, riesce a ricondurre, e ogni successo su questa via ha segnato un progresso reale, i numerosi e diversi fenomeni a un piccolo numero di forze primitive; forze e proprietà che si credevano differenti sono state dedotte le une dalle altre; ma, lasciando stare che alcune di queste costruzioni hanno più il valore di speculazioni ipotetiche e sono un modo più o meno comodo di rappresentarsi le cose anzichè una spiegazione reale dei fatti, quello che più im-

(1) Cfr. Hickson, Der Kausalbegriff in der neuren Philosophie (da Hume a R. Mayer) nella *Vierteljahr-Gschrift für wiss. Phil.* Vol. XXV.

porta è che con ciò si è spostato il problema, non lo si è risoluto. È un grande errore, per quanto diffuso, il credere che i fenomeni più frequenti, più generali e più semplici sono quelli che noi comprendiamo meglio, mentre in realtà sono quelli a cui la nostra ignoranza si è abituata di più. Come abbiamo detto, una pietra che cade non è un fatto meno meraviglioso di un animale che si muove. S' è creduto così che partendo dalle forze naturali più generali comuni a ogni materia, come la gravità, la coesione, l'impenetrabilità, si poteva spiegare mediante esse le proprietà chimiche, l'elettricità, il magnetismo, e mediante queste giungere a rendersi conto dell'organizzazione e della vita degli animali, e forse anche delle facoltà intellettuali e della volontà nell'uomo. Si prendeva tacitamente come punto di partenza delle forze di cui si abbandonava la spiegazione per poter costruire su quelle, invece di accorgersi che il presupposto di quelle forze conteneva già in sè tutto il problema. Se la cosa fosse possibile, e se anche i fatti meccanici potessero ridursi a pure relazioni matematiche, a pure relazioni formali di tempo e di spazio, tutto certamente sarebbe spiegato, conosciuto e calcolabile; ma ogni realtà concreta, ogni contenuto del fenomeno sarebbe sparito.

La verità è che tutte le forze e proprietà originarie della materia sono e rimangono esse stesse qualità occulte. Per la più strana e incredibile delle illusioni acustiche, alcuni critici hanno

creduto che con questa espressione Schopenhauer ritorni senz'altro alle entità e quiddità scolastiche bandite dalla scienza; quando tutte queste considerazioni, e la teorica della conoscenza che le precede e l'intuizione ch'esse mirano a mettere in evidenza, sono la negazione più radicale e sistematica che sia stata mai fatta di ogni entità verbale introdotta nella spiegazione causale dei fenomeni. Le forze naturali sono dette qualità occulte appunto perchè non possono essere nè invocate come cause nè spiegate o derivate come effetti: esse non sono nulla di obbiettivo, ma sono il presupposto di ogni spiegazione causale e il limite di ogni ricerca obbiettiva. Qual'è la causa della caduta dei corpi? Non la gravità, ma la vicinanza della terra. Qual'è la causa dei fenomeni elettrici? Non l'elettricità (che sarebbe la più vuota delle spiegazioni), ma, poniamo, lo strofinamento del vetro o il contatto di due metalli in queste e queste condizioni. E perchè date quelle cause si producono questi e questi effetti? Qui intervengono la gravità o la forza elettrica per dare un nome a ciò che non possiamo spiegare altrimenti, al modo di comportarsi dei corpi in queste e queste condizioni. Le cause dei fenomeni sono stati o cangiamenti da cui dipendono altri cangiamenti; ma appunto perchè la scienza non conosce altro che i dati obbiettivi del fenomeno, essa infine si urta contro qualche cosa che la ferma, di cui non può dare più la ragione o

la causa e che è il modo di agire degli oggetti, il carattere proprio della loro azione e che coincide in fondo col fatto stesso della loro esistenza. Dove non c'è niente di occulto, dove tutto è chiaro e trasparente per l'intelletto e nessun mistero lo arresta, è quando esso opera con le sue proprie forme dello spazio e del tempo, nelle matematiche dunque, i cui oggetti sono pure rappresentazioni, pure costruzioni mentali che non hanno altro contenuto se non quello che è fatto dalle loro relazioni stesse, in mezzo alle quali l'intelletto si muove come a casa sua: qui tutto è chiaro e evidente; non rimane nulla d'inesplicabile. Ma quando le forme pure dell'intelletto cominciano ad avere un contenuto, quando qualche cosa di empirico apparisce in quelle forme, allora l'oggetto conosciuto, ciò che apparisce, il fenomeno non è più tutto e solo rappresentazione: l'intelletto si trova di fronte a qualche cosa che non è riducibile alle sole sue leggi formali, ch'esso non può penetrare in tutta la sua essenza. Foss' anche un grano impercettibile di polvere, esso col suo peso e la sua impenetrabilità rimane un problema, manifesta qualche cosa d'inesplicabile che non si può più risolvere nelle pure relazioni di spazio e di tempo. Questa è, presa alla sua origine, la ragione perchè tutte le pretese costruzioni *a priori* della natura sono fallaci, debbono fare violenza alla realtà, sono inadeguate ad esprimerla tutta intera. Così, col contenuto empirico dei fenomeni, la scienza perde

della sua perfetta evidenza. Pure abbiamo anche qui un filo che ci guida: il principio di causalità che ci fa considerare ogni fenomeno come effetto delle sue condizioni determinanti. E nei gradi più bassi della realtà quest'esigenza del nostro intelletto è appagata come non si potrebbe desiderare di più; noi comprendiamo perfettamente come data la causa è dato l'effetto, perchè qui causa ed effetto sono della stessa natura e anche eguali quantitativamente; la causa del movimento di una palla urtata è il movimento di un'altra palla, che perde tanto del suo movimento quanto quella ne riceve; qui abbiamo la forma più semplice e più chiaramente comprensibile del nesso causale. Questa eguaglianza qualitativa e quantitativa della causa e dell'effetto è il grande privilegio, almeno per la nostra intuizione, dei fatti meccanici; di qui la tendenza della scienza a ricondurre possibilmente tutte le spiegazioni a spiegazioni meccaniche, e a sottomettere al calcolo i fenomeni ch'essa studia. Ma già nel semplice fatto dell'urto c'è un residuo che bisogna accettare come un dato: la trasmissione del movimento da un corpo all'altro; residuo inesplicabile il quale aumenta quando entrano in gioco il peso e l'elasticità dei corpi. E a misura che noi ci eleviamo nella scala dei fenomeni, noi ci allontaniamo sempre più dall'evidenza intuitiva del rapporto causale. Il calore da una parte e la dilatazione, la fusione, l'evaporazione, la cristallizzazione dall'altra, non sono più fatti il

cui nesso sia così chiaramente comprensibile come prima. E la difficoltà diventa più sensibile quando passiamo ai fatti chimici: l'affinità è un profondo mistero; le proprietà del corpo che si produce dalla combinazione di due altri, non sono quelle stesse dei suoi componenti; possiamo ancora tener dietro al processo, combinare e separare gli elementi, restituire nei due casi la stessa quantità di sostanza; ma comprendiamo meno il come del fenomeno, la causalità ha perduto della sua chiarezza. E il mistero s'addensa sempre di più quando noi paragoniamo gli effetti dell'elettricità, o della pila voltaica con le cause che li provocano: qui ogni somiglianza tra causa ed effetto sparisce; possiamo ancora determinare le leggi di questa connessione, e servircene nella pratica, ma la connessione stessa è incomprensibile, i corpi si mostrano accessibili a un influsso causale il cui segreto ci sfugge, il fatto in se stesso rimane un'incognita. E l'incognita diventa enorme quando si produce il fenomeno della vita. Tra il seme e l'albero che ne nasce, tra un poco di fieno bagnato e il mondo d'infusorii che vi si forma, tra la terra, l'aria, l'acqua, la luce e le forme innumerevoli di vita ch'esse alimentano, non c'è più nessuna somiglianza nè commensurabilità. Forse perchè manca il nesso causale? Oh no, il rapporto della causalità c'è sempre: noi conosciamo un fenomeno come causa e un altro come effetto, e lo scienziato nelle sue indagini non si stancherà di applicare questo

schema; ma il modo e l'essenza del fenomeno è diventato assolutamente incomprensibile. Le cause agiscono qui come elevate a una più alta potenza, agiscono come stimoli, e tra la causa e l'effetto non c'è più quella relazione ch'era così facile a comprendere nei gradi inferiori della natura. E questa eterogeneità e incommensurabilità diventa ancora maggiore quando passiamo agli esseri conoscenti: tra il movimento e l'oggetto conosciuto che lo provoca non c'è più nessuna proporzione. La causa qui non è più un semplice stimolo, ma è un motivo; e il mezzo della sua azione non è più l'atmosfera, ma la conoscenza, l'intelletto. E finchè l'intelletto rimane, come nell'animale, limitato alla percezione delle cose particolari, il motivo è quasi sempre qualche cosa di presente e di concreto; ma quando giungiamo all'uomo fornito di ragione e capace di riflessione, il suo orizzonte mentale allargandosi, possono diventare motivi delle sue azioni non gli oggetti percepiti solamente, ma idee, ragionamenti, massime astratte, fisime della sua mente. La separazione ed eterogeneità della causa e dell'effetto è diventata qui così grande, e l'effetto così sproporzionato alla sua causa che si direbbe rotto ogni filo tra l'uno e l'altra; per cui alle menti rozze, che non riflettono, pare che non ci sia più nessuna causa, che l'azione non dipenda da nulla, sia senza ragione, sia libera. Per questo i movimenti del nostro corpo, considerati obbiet-

tivamente, ci appariscono come un miracolo. Solo l'esperienza e la riflessione c'insegnano che questi movimenti, come tutti gli altri, in tanto sono possibili in quanto hanno una causa, che qui si chiama motivo, e che se ha perduto della sua realtà materiale, non ha perduto nulla della sua efficacia. Qui dunque, a quest' ultimo grado della natura, la comprensibilità del rapporto causale ci ha del tutto abbandonato; solo lo schema generale del rapporto di causa e di effetto ci è rimasto, e c' è bisogno della riflessione più matura per riconoscere anche qui la validità della sua applicazione e la necessità ch'esso si porta dietro.

Ma ecco che qui, dice Schopenhauer in una delle più maravigliose pagine ch'egli abbia scritto, come nella grotta di Posillipo, quanto più si va innanzi cresce l'oscurità, finchè passata la metà della via, la luce del giorno che viene dalla parte opposta, comincia a illuminare i nostri passi; così qui dove la luce dell' intelletto con la sua forma della causalità era stata come sopraffatta, e il mistero che la natura nasconde nel suo seno s'era fatto più denso nel fenomeno delle azioni animali considerate obbiettivamente, appunto qui una luce di tutt' altro genere ci viene dal nostro proprio intimo, per la fortunata circostanza che noi stessi che riflettiamo e giudichiamo, siamo l'oggetto su cui si riflette. Noi conosciamo la parola di quel mistero; noi sappiamo che le azioni degli esseri conoscenti av-

vengono per forza di volontà. Che cosa vuol dire questo? Forse che c'è dentro di noi un'entità chiamata volontà, un *quid* obbiettivo ch'è causa di quelle azioni? Ma se tutto questo discorso non fa che mettere in evidenza l'insufficienza di ogni spiegazione causale! Se la volontà fosse questo, tanto varrebbe chiamarla volontà come anima o spirito o altrimenti; sarebbe appagato un'altra volta lo schema e l'esigenza intellettuale della causalità con una spiegazione verbale, ma ci troveremmo nello stesso buio di prima. Quello che non la parola, ma il fatto concreto del volere ci fa comprendere è la limitatezza appunto di ogni spiegazione causale. La causalità è una categoria obbiettiva dell'intelletto al quale le cose sono date dal di fuori, e qui abbiamo la fortuna di trovarci noi stessi dentro il fenomeno. I motivi in tanto agiscono e sono causa del movimento in quanto l'essere su cui agiscono aderisce praticamente, partecipa per forza propria, si muove volendo per effetto di quei motivi. Il che vuol dire che nel movimento volontario c'è qualche cosa che non è realtà obbiettiva e rappresentata: c'è una realtà di fatto, la quale consiste nell'affermarsi, nel volere, e questa realtà è la realtà subiettiva, la realtà in sè di quel corpo che si muove, i cui movimenti traducono, manifestano, esprimono le affermazioni di quella. Se voi mi domandate il perchè della mia azione, io vi dico il motivo, il fine vicino o lontano, le cause che mi muovono; ma

se voi mi domandate perchè date quelle cause e quel fine, io voglio muovermi, io non so che rispondervi, perchè la vostra domanda non ha senso: io voglio perchè voglio, la mia volontà è il fatto stesso, l'affermazione della mia esistenza. È questa realtà di fatto, questa radicale spontaneità ch'è il fondo della mia esistenza quello che io chiamo la mia volontà. Per l'intelletto il quale non conosce altro che oggetti e le loro relazioni, la parola spontaneità non dovrebbe aver senso, e nel mondo degli oggetti non c'è nulla a cui quel nome competa; e sarebbe realmente una parola priva di significato se noi non ne avessimo l'esperienza più certa, più immediata, più praticamente e positivamente affermativa nel fatto del volere. L'azione mia in quanto motivata è rigorosamente determinata; ma in quanto è voluta, deve dirsi spontanea, non perchè è senza causa, ma perchè, data la causa, essa è insieme la manifestazione obbiettiva della mia natura, di quello che io sono, di quello che io voglio o non voglio. Sta qui, in questa subiettività che afferma la propria natura, l'enigma della realtà guardata dal di fuori: e dev'essere qui la sorgente di quel mistero che si manifesta nelle forze naturali, limite di ogni ricerca obbiettiva, e che negli esseri consapevoli prende un nome, si chiama volontà.

Intanto è un fatto che noi comprendiamo così, come fenomeni della volontà loro, i movimenti dei nostri simili: l'analogia qui è così

evidente che a nessuno viene in mente di negare agli altri uomini e a tutti gli animali quella volontà che ciascuno, in fondo, non conosce se non per la sua sola esperienza. E un altro fatto, non meno positivo, è che anche agli esseri viventi sforniti di coscienza o in cui la coscienza è sospesa, noi non esitiamo ad attribuire una natura propria e una forza identica a quella che tiene noi attaccati alla vita. Dal punto di vista del metodo e della ricerca scientifica, può essere una difficoltà il formulare con esattezza, cioè in termini obbiettivi, la relazione tra i fatti fisici e chimici le cui leggi non sono certamente sospese nell'organismo, e quel di più che caratterizza il fatto vitale; ma dal punto di vista dell' interpretazione dei fatti osservabili, nessuno crederà mai sul serio che l'organismo grande o piccolo non sia altro se non quello che apparisce a chi lo guarda dal di fuori, sia pure col microscopio, e non abbia una natura e un' attività intrinseca a sè e che si afferma in tutte le sue manifestazioni esterne. Per cui, dice Schopenhauer, chi nega la forza vitale (nell' unico senso che noi possiamo dare a questa espressione, come l'in sè della vita, come la volontà della natura nel vivente) può vantarsi in fondo di quest' assurdità, di negare la sua propria esistenza; e i medici e i farmacisti che fanno coro a quella negazione, sono per di più degl' ingrati, essi che intascano il compenso delle guarigioni operate da quella.

Quando ogni traccia di conoscenza e di vita sparisce nei corpi, allora pare che ogni analogia ci abbandoni; ci troviamo di fronte alla materia bruta, ottusa, che pare interamente inerte e passiva. Pure anche qui, lo stesso problema si presenta: si tratta di sapere se quella materia con le sue determinazioni di spazio e di tempo è solamente e nient' altro che oggetto conosciuto, o non ha un in sè, una natura sua propria. Sarebbe intanto strano che a questo punto il filo che ha tenuto finora legati gli esseri naturali nei due regni dei viventi si spezzasse. Ma tutto ci dice che quel filo non è spezzato; quella materia pesa, resiste, cristallizza, vibra, scintilla; secondo le circostanze e le cause diverse, manifesta una moltitudine di fenomeni, la cui spiegazione causale e obbiettiva non è mai esauriente. È difficile persuadersi che il mondo inorganico con le sue forze eterne e la lotta degli elementi e le sue esplosioni formidabili non sia altro che un puro spettacolo senza consistenza propria. Se voi vi provate a spingere o a sollevare un corpo troppo pesante, voi la sentite positivamente questa forza delle cose che resiste e si oppone al vostro sforzo. E senza che quella forza agisca direttamente sopra di voi, guardate un edifizio, un tempio, un porticato con le sue colonne e le sue arcate: se guardate con gli occhi aperti, voi la sentite anche qui, a distanza, la forza con cui le volte pesano e quella

con cui i pilastri e le colonne le sostengono: il conflitto delle forze più elementari della materia, la gravità, la coesione, la rigidità è espresso nella maniera più evidente in quella rappresentazione ch'è l'edifizio. Voi non volete chiamare volontà queste forze, e nemmeno quella del magnete che attira il ferro, o quella dei corpi affini che si cercano e si combinano; e avete ragione; finchè concepite la volontà come un potere occulto, consapevole o cieco, ch'è causa dei movimenti, sarebbe la più vuota delle finzioni l'estendere questo mito a tutta la natura. Ma quello a cui bisogna riflettere è questo: che tutti i fenomeni della natura, tutte le forme e tutti i movimenti, noi li conosciamo dal di fuori, come pure rappresentazioni obbiettive della mente; e in tutta la nostra esperienza, per ciascuno di noi, c'è un solo dato di fatto, il fatto di sentirsi vivere e di affermare praticamente la propria esistenza, quello che ci permette queste due cose: di dare una realtà in sè a tutti quei fenomeni, e di dare un significato alle parole che adoperiamo per esprimere questa realtà: forza, energia, tendenza, affinità, attrazione, o, come già diceva Spinoza, *conato*, quel conato per cui ciascuna cosa tende a perseverare nel proprio essere e ad affermare se stessa. Se antropomorfismo c'è, è antropomorfismo inevitabile, e in ogni caso meno lontano dalla realtà che non sia una scienza diventata dogmatica, la quale dimenticando le li-

mitazioni a cui deve la sua origine, finisce col chiudere gli occhi a tutto ciò che si sottrae ai suoi mezzi d'indagine.

In realtà non si tratta qui di sostituire una parola ad un' altra: le parole valgono secondo quello che ci si mette dentro; si tratta, dice il nostro filosofo, della più reale di tutte le conoscenze reali. Si tratta di comprendere in che consiste veramente l'unità della natura. Si tratta di comprendere che quell'attività che si manifesta nell'uomo e nell'animale non è un privilegio loro, ma è come una continuazione e una rivelazione più immediata di quella che opera e si afferma in tutta la natura: il privilegio dell' animale è la conoscenza, e il privilegio dell' uomo è la ragione; ma l'uno e l'altro sono natura, e l'in sè di questa, ciò che v'ha di originario, di attivo, di sempre e dappertutto presente, d'inesplicabile obbiettivamente in tutti i movimenti e cangiamenti dei corpi, l'impulso e lo sforzo permanente che tiene in moto e spinge avanti la macchina del mondo, la cosa in sè di ogni fenomeno, è quella stessa che illuminata e guidata dalla conoscenza l'animale afferma e l'uomo designa col nome di volontà. *Das ist des Pudels Kern!* Si tratta di comprendere che i due termini di determinazione causale da una parte e di spontaneità dall'altra, non solo non si escludono, ma non possono fare a meno l'uno dell'altro, in tutti i fenomeni, dal grano di polvere fino all' azione premeditata dell'uomo. L'opinione comune ammette due origini radicalmente

diverse del movimento: la volontà da una parte e le cause esterne dall'altra, il movimento spontaneo e volontario il cui principio è interno al corpo che si muove, e il movimento comunicato dal di fuori. Questa opposizione è falsa radicalmente, si ferma alla superficie, non corrisponde alla realtà delle cose. *Si omnes patres sic, at ego non sic,* ripete Schopenhauer con l'ostinazione di Abelardo. I movimenti consapevoli che si attribuiscono a una volontà non sono meno causati e determinati di tutti gli altri; e il movimento di un corpo che si muove per effetto di cause esterne, presuppone la natura propria e specifica della forza che si manifesta in questo movimento, a quel modo come i movimenti voluti presuppongono e manifestano il carattere della volontà che si afferma in essi. E nè di questa volontà nè di quella forza voi potete assegnare la ragione o la causa, non perchè sono *causa sui* (il solito errore di obbiettivare ciò che non è oggetto), ma perchè sono affermazioni di fatto della natura delle cose, di quello ch'esse sono in sè stesse, e che manifestano al nostro intelletto mediante la loro esistenza obbiettiva e i loro movimenti. Non c'è movimento che non sia determinato da cause; e non c'è nesso causale che non manifesti questa spontaneità della natura in se stessa. Malebranche, partendo dai principî della Fisica cartesiana che riducevano l'essenza del corpo all'estensione, ossia a ciò che è costruibile matematicamente, ne conclu-

deva con ragione: « Il y a contradiction qu'un « corps en puisse remuer un autre. Je dis plus: « il y a contradiction que vous puissiez remuer « votre fauteuil. Rien n'est plus mobile qu'une « sphère sur un plan; mais toutes les puissan- « ces imaginables ne pourront l'ébranler, *si Dieu* « *ne s'en mêle* ». Noi diciamo: le cause naturali, sì, sono sempre cause occasionali, come voleva Malebranche, non perchè richiedano l'intervento di una *causa* soprannaturale, ma perchè la natura non è solamente oggetto conosciuto, ma è realtà in sè, ed è questa realtà in sè che si afferma in tutti i movimenti e che nell'uomo si chiama volontà. Quando si ammettono quei due principî diversi del movimento, allora i fenomeni del mondo esterno rimangono un mistero eternamente incomprensibile, perchè tutte le spiegazioni causali lasciano quel residuo insolubile, quell'incognita che va diventando sempre più grande quanto più ci eleviamo nella scala degli esseri; e dall'altra parte il movimento volontario apparisce come un miracolo, interamente sottratto al principio di causalità, in contradizione con tutto il resto della nostra esperienza. Invece, quando con la riflessione critica noi compiamo i dati dell'esperienza obbiettiva con quelli che ci vengono dalla coscienza immediata di noi stessi, noi comprendiamo in tutta la natura, nonostante le differenze accidentali, due identità: l'identità del nesso causale, condizione di ogni movimento, e l'identità di quell'incognita

che si manifesta in ogni movimento. Noi comprendiamo cioè che tanto nel caso di due corpi che si urtano come nel caso in cui pensieri con pensieri lottano nel cervello di un uomo in modo da provocare una certa azione, si attua quello stesso principio di causalità che non soffre eccezioni, per cui il secondo movimento, dato il carattere della volontà che in esso si afferma, non è meno necessario e determinato di quello della palla che si muove. E d'altra parte, la coscienza immediata che noi abbiamo di noi stessi ci aiuterà a comprendere come anche dove la causa materiale più palpabile produce il movimento, quell' incognita, quel residuo che si sottrae a ogni spiegazione causale, il di dentro, l'in sè del fenomeno, la forza che ivi si manifesta è quella stessa realtà di fatto e non obbiettiva che quando si afferma in noi, noi chiamiamo volontà. Il punto della controversia dunque si riduce a questo: se volontà e causalità, spontaneità e necessità possono e debbono coesistere insieme e inseparabilmente nello stesso fatto. Ciò che rende difficile la comprensione della cosa è che la causalità e la volontà sono conosciute in due modi interamente diversi: la causalità dal di fuori, obbiettivamente, mediante l'intelletto; la volontà dal di dentro, immediatamente, in quanto essa stessa si afferma; di qui avviene che quanto più chiaro e comprensibile è il rapporto causale, tanto meno evidente è l'affermazione di volontà che esso presuppone; e quando la volontà si mani-

festa nella maniera più chiara e innegabilmente, allora la causalità è così oscurata che le menti che non riflettono la negano del tutto.

Questa è l'espressione più netta che Schopenhauer è riuscito a dare del suo paradosso. Il quale paradosso, quando non si dimentichi la fondazione critica che lo sostiene, è innanzi tutto teoria dei limiti della scienza e insieme interpretazione della realtà delle cose mediante tutti i dati che l'esperienza fornisce. Il mondo della scienza è il lato obbiettivo dell'esperienza, la realtà in quanto conosciuta, il mondo come rappresentazione. Quello che sfugge alla scienza è l'in sè del fenomeno, la sua sussistenza subiettiva, la spontaneità della sua natura, quella spontaneità ch' è a base di ogni movimento e di ogni divenire, e che la Metafisica dogmatica crede di raggiungere mediante le categorie obbiettive di sostanza e di causa, cercandola in una pretesa realtà intelligibile; la cerca e non la trova perchè non la vede là dove essa si rivela realmente, nel fenomeno stesso, nel fatto stesso di esistere non come cosa conosciuta ma come affermazione positiva e pratica della propria esistenza: ed è questo dato qui, quest' unico dato che c' illumina il mistero del mondo, non come principio di spiegazione causale, ma come principio d' interpretazione di tutti i fenomeni. Il mondo non è solamente rappresentazione, ma insieme e inseparabilmente anche volontà. Della quale volontà, ch' è una denominazione *a potiori*

della realtà in sè delle cose, noi non possiamo parlare se non in quanto si manifesta e si obbiettiva nel fenomeno, come forza naturale, come vita inconscia, come vita dotata di conoscenza e infine di ragione; sicchè la sua rivelazione diventa sempre più chiara a misura che ci avviciniamo agli esseri consapevoli. Questo non vuol dire spiegare o dissipare il mistero, ma significa acquistarne coscienza, definirlo e formularlo. Il che rende possibile una maniera di considerare le cose ch'è diversa da quella della scienza e che ci permette, in una certa misura, di penetrare nel loro intimo e d'intenderne il senso.

VI. — Le Idee platoniche.

Platone dice (nel *Fedone,* 66 B, 79 C cit. dal Deussen, *Elem. der Metaphysik* § 140), che il nostro corpo, di cui l' anima è come prigioniera, è un impedimento alla conoscenza vera e adeguata della realtà: ciò ch'è eterno e immutabile, la realtà vera, le Idee delle cose si rivelano all'anima quanto più essa è libera dal contagio del corpo e delle sue perturbazioni. Noi vedremo la verità che si nasconde in queste parole, e la esprimeremo anche noi nel nostro linguaggio; ma al punto in cui siamo dobbiamo dire il contrario di quello che dice Platone: in tanto noi possiamo conoscere l'essenza delle cose e a traverso le apparenze fenomenali attingere l' in sè di tutti gli esseri e di tutta la natura, in quanto noi stessi, col nostro corpo, facciamo parte della natura: esso è, a dir così, il solo punto nel quale la realtà si rivela e si dà a co-

noscere come volontà, e questo sentimento immediato che noi abbiamo di noi stessi è il solo dato che ci permette di penetrare nel di dentro di tutti gli altri fenomeni. Per cui la conoscenza adeguata o meno lontana dalla realtà, non sarà più un'intuizione intellettuale indipendente dall'esperienza dei sensi, ma un' interpretazione della realtà sensibile mediante tutti i dati che l' esperienza fornisce.

Giacchè, da tutto quello che precede, è chiaro che i fenomeni noi possiamo considerarli in due modi: o come semplici fenomeni, nel senso che abbiamo chiamato gnoseologico, con le loro determinazioni obbiettive e nelle loro relazioni di tempo, di spazio e di causalità, e in questo caso abbiamo la conoscenza empirica e scientifica; oppure come fenomeni, nel senso metafisico, in quanto sono espressione e manifestazione della volontà che in essi si afferma, e allora abbiamo la conoscenza filosofica e l' intuizione estetica. Il fenomeno, considerato in questa seconda maniera, guardato cioè con l' occhio del filosofo e dell' artista che a traverso i dati obbiettivi coglie la realtà di cui quei dati sono l' espressione visibile, e per una specie di simpatia intuitiva comprende il significato dei fenomeni e interpreta a dir così il loro linguaggio, è quello che Schopenhauer chiama un' Idea, l' Idea nel senso platonico. Per esempio, una bella donna, che per l' occhio cupido dell' amante non è altro che un motivo il quale agisce sulla sua

volontà, e per lo scienziato è un oggetto empirico fatto di parti che funzionano e si condizionano a vicenda; allo sguardo sereno e vivido dell'artista, è una bella forma vivente, che nell' armonia delle linee, nella grazia delle movenze, in tutta la sua persona, nello sguardo, nel sorriso, rivela l' essere suo, il carattere della volontà che vive e palpita nelle belle membra: non è altro che un' Idea platonica.

Le Idee non sono concetti astratti: altro è il concetto del leone come lo studia il zoologo, altro è quella forma di vita così caratteristica quale la intuisce nella realtà e la esprime nel suo marmo l' artista. Il concetto è il complesso, pensato in astratto, delle determinazioni empiriche che sono comuni a una molteplicità di oggetti. L' Idea è l' intuizione concreta del carattere essenziale di un oggetto della natura o di una specie naturale di oggetti quale si rivela a traverso i dati empirici; e la concretezza delle Idee non dipende solamente dall' essere realtà intuite, ma sopratutto dal fatto ch' esse sono manifestazioni di volontà, e non di una volontà estranea alle cose, ma della volontà loro, della volontà che costituisce l' essere delle cose, l' intrinseco della loro natura. Le Idee dunque non sono realtà trascendenti, entità razionali diverse e separate dalle cose, e tanto meno pensieri di una mente assoluta; ma sono le cose stesse rappresentate come fenomeni di volontà. Dove non c' è manifestazione di volontà, non ha senso che

ci sia rappresentazione d' Idee. Per questo Schopenhauer, come ha distinto le Idee dai concetti empirici, così esclude che ci siano Idee degli oggetti matematici, o dei concetti di relazione, o delle forme a priori dell'esperienza, o dei criterî di valutazione; e ritiene l' espressione platonica per designare le forme permanenti della natura, citando una volta per tutte il luogo di Diogene Laerzio (III, 12) dov'è detto: *Plato ideas in natura velut exemplaria dixit subsistere: cetera his esse similia ad istarum similitudinem consistentia.*

Le Idee così intese hanno una doppia importanza: un' importanza estetica sulla quale ritorneremo, e un' importanza metafisica. Metafisicamente considerate, le Idee rappresentano i gradi dell' obbiettivazione della volontà, i quali gradi appariscono, negli oggetti particolari, come le loro forme permanenti, come gli esemplari di cui essi sono l' apparizione fuggitiva. La volontà ch' è l' in sè della natura rimane in fondo una e identica a se stessa in tutti i suoi fenomeni. Non bisogna credere che ci sia una porzione di volontà nella pietra o nella pianta e una porzione più grande nell' animale o nell' uomo; la natura è tutta intera e indivisa in ciascuno dei suoi fenomeni: il verme della terra afferma la sua esistenza e si ribella alla morte con la stessa intensità e la stessa veemenza come il più gigantesco degli esseri. Ma è un fatto che ciascun essere e ciascuna classe di esseri

esprime a modo suo, con un carattere proprio, questa natura comune. Le masse pesanti e il turbine dell' aria, le montagne e gli oceani, tutti gli elementi e tutte le specie dei viventi parlano lo stesso linguaggio della natura, ma con una voce loro propria. La volontà si presenta obbiettivata in forme diverse, che si possono anche paragonare alle gradazioni di una stessa luce che va diventando sempre più vivida. La volontà obbiettivandosi rivela sempre con maggiore evidenza l' essenza sua, dalle forze generali della natura che sono comuni a ogni materia o appariscono qua e là in materie specificamente determinate, fino agli animali superiori e all' uomo in cui essa si rivela con una impronta sempre più individuale. Nell' uomo segnatamente noi vediamo l' individualità prodursi in una maniera significativa, che si esprime al di fuori con la fisonomia e con tutta la forma del corpo: sicchè ciascun individuo ci apparisce come una manifestazione ben caratterizzata della volontà, in certo modo come un' Idea particolare. Ma a misura che ci allontaniamo dall'uomo nella scala degli esseri, queste tracce d' individualità si attenuano e infine spariscono: prevale il carattere specifico e generale. La natura ama ripetersi in tutti i suoi regni, e si preoccupa più della persistenza di queste sue Idee che degli individui e oggetti particolari che ne sono i rappresentanti momentanei nel tempo. La scienza studia e traduce nel suo linguaggio empirico

queste uniformità della natura: ma dietro i concetti astratti e le leggi formulate dalla scienza v' ha il gioco vivente delle forze e delle forme naturali, le quali si possono considerare in certo modo come gli atti originari di quella volontà concreta che costituisce il carattere essenziale delle cose. Le nostre Idee platoniche sono appunto il rispecchiamento nella rappresentazione di questi gradi della sua affermazione, e costituiscono, nel loro insieme, il contenuto eterno del mondo, ciò che permane e si riproduce a traverso il variare e la molteplicità dei fenomeni.

Schopenhauer ha avuto il sentimento più vivace di questa permanenza delle Idee in mezzo al divenire dei fenomeni, specialmente nel mondo dei viventi, e descrive l' eterna giovinezza del mondo non come chi espone una dottrina metafisica ma come chi racconta delle cose vedute.

— Perchè il braccio robusto che tremila anni fa tendeva l' arco di Ulisse non esiste più, nessuna mente ben fatta e che ci rifletta crederà interamente annientata la forza che agiva in quello con tanta energia; ma poi, riflettendoci ancora, non dirà nemmeno che la forza che oggi tende l' arco ha cominciato ad esistere soltanto col nascere del braccio presente. È molto più naturale il pensiero che la forza che animava altra volta una vita attualmente estinta è quella medesima che agisce nella vita fiorente oggidì: è un pensiero quasi inevitabile. — Questo naturalmente parrà una stranezza agl' intel-

letti comuni che non vedono altro, a modo degli animali, che le cose singole come tali; ma non a chi cominci solo a intravedere il generale, l' Idea, negli esseri particolari. — Quando io uccido un animale, un cane, un uccello, una rana o anche solo un insetto, è impossibile credere che quest' essere, o la forza originaria in virtù della quale un fenomeno così ammirabile si manifestava ancora un momento innanzi in tutta la sua energia e gioia di vivere, abbia potuto essere ridotto a nulla dal mio atto di malvagità o di storditaggine. Quando io vedo qualcuno di questi esseri sparire così ai miei sguardi, senza che io sappia mai dove va, e poi ne vedo apparire un altro, senza sapere nemmeno d' onde viene; con di più questo, ch' essi hanno entrambi la stessa forma, la stessa natura, lo stesso carattere, e differiscono solamente per la materia, che del resto anche durante la vita essi mutano e rinnovano continuamente — è difficile non ammettere che l' essere scomparso e quello che ha preso il suo posto sono in realtà un solo e medesimo essere, che ha subìto solamente una piccola modificazione, una rinnovazione della forma nella sua esistenza. — Tutto non dura che un istante e corre verso la morte. La pianta e l' insetto muoiono alla fine dell'estate, l' animale e l' uomo dopo pochi anni: la morte miete senza stancarsi. Ciò nonostante, anzi come se nulla avvenisse, tutto è sempre a posto, precisamente come se tutto fosse immortale.

In ogni tempo la pianta verdeggia e fiorisce, l'insetto ronza, l'animale e l'uomo stanno lì nella loro giovinezza inalterabile, e le ciriege già mille volte gustate le abbiamo a ogni estate davanti a noi. Anche i popoli stanno lì, come individui immortali, benchè talvolta cangino il nome: i loro fatti, il loro agitarsi e soffrire sono sempre gli stessi, quantunque la storia abbia la pretensione di raccontarci cose sempre nuove; essa invece è un caleidoscopio che ci mostra a ogni movimento una combinazione di figure diverse, mentre abbiamo davanti sempre le stesse cose. — Io so bene che se assicurassi alcuno sul serio che il gatto che gioca in questo momento nel cortile è quello stesso che eseguiva, trecento anni fa i medesimi salti e i medesimi giochi, mi si prenderebbe per un matto; ma so pure ch'è una cosa ancora più storta il credere che il gatto d'oggi sia interamente ed essenzialmente diverso da quello di trecento anni addietro. È vero, in un certo senso, che in ogni individuo noi abbiamo dinanzi a noi un altro essere, quando cioè consideriamo le cose secondo il principio di relazione, che comprende lo spazio e il tempo: ciò che individua gli esseri e ne fa dei fenomeni singoli è appunto l'esistere in un dato tempo e in un dato spazio: ma non è più vero in un altro senso, quando si è compreso che la vera realtà sta nelle Idee, nelle forme permanenti delle cose: una verità apparsa così luminosamente a Platone, ch'egli ne fece il

pensiero fondamentale, il centro della sua filosofia, e l' attitudine ad appropriarsi una tale veduta era per lui il criterio dell' attitudine a filosofare. — Quale mistero imperscrutabile v' ha nel fondo di ogni animale! Guardate il primo venuto, guardate il vostro cane com' è là sotto i vostri occhi lieto e tranquillo. Migliaia di cani hanno dovuto perire perchè venisse la sua volta. Ma tutte queste morti senza numero non toccarono l' Idea del cane, nulla potè alterarla. Per questo il cane è così fresco e pieno della sua forza originaria come se questo fosse il suo primo giorno, e nessun giorno potesse essere l' ultimo: nei suoi occhi brilla il principio ch' è immortale in lui. Che cosa è dunque perito in queste migliaia d' anni? Il cane no di certo, perchè è là intatto davanti a noi, ma la sua ombra, la sua immagine nel nostro modo di conoscenza legato al tempo. Come si può soltanto credere che ciò ch' è presente sempre e riempie ogni tempo possa perire? —

Una cosa sopratutto dovrebbe risultare evidente da queste considerazioni: ed è che la teoria delle Idee, come il nostro filosofo la intende, non è destinata a spiegare il divenire ma a significare l' essenza dei fenomeni, non è una teoria genetica ma ontologica. Le Idee non sono le cause o la ragione per cui i fenomeni si producono, ma esprimono quello che i fenomeni sono in se stessi come fenomeni di volontà. Le cause determinano l' apparire qui o là del fenomeno,

ma appunto per questo rimangono alla superficie, non attingono il fondo, l' in sè, la forma sostanziale (se non abbiamo paura della terminologia scolastisca) degli esseri naturali. Porre una relazione di ragione o di causa fra questi tre termini: volontà, Idea e fenomeno, è ciò che v'ha di più contrario al pensiero di Schopenhauer. Considerare le cose nella loro Idea non significa per lui domandarsi da che le cose dipendono o come sono nate, ma significa contemplarle per quello ch' esse sono in se stesse, cogliere nel fenomeno che passa il suo carattere essenziale, di cui tutta la sua esistenza empirica è la manifestazione obbiettiva, e che si riprodurrà sempre e dovunque quel fenomeno riapparisca.

D' altra parte, dal punto di vista empirico, Schopenhauer sa pure che il nostro mondo ha una storia, che la vita dev' essere apparsa relativamente tardi sul nostro pianeta, che le specie vegetali e animali si sono formate successivamente, e che col mutarsi delle condizioni telluriche e atmosferiche alcune specie si sono estinte e altre ne sono apparse che prima non erano possibili. Professa egli stesso una teoria della discendenza (la cosidetta *generatio aequivoca in utero heterogeneo*), e insiste sulla legge di continuità, per cui la natura non ricomincia ogni volta da capo nelle sue produzioni, ma, come lavorando nello stesso stile, utilizza le forme anteriori per continuare l' opera sua. Se non che per raccontare tutta questa storia, e

interpretarla in una maniera conforme alla sua intuizione, il nostro filosofo commette l' imprudenza di servirsi del linguaggio metafisico già fissato e derivante da quella concezione che abbiamo detto destinata non a spiegare il divenire ma a significare l' essenza dei fenomeni: il che lo espone alle facili critiche dei cacciatori di contradizioni. Così egli concepisce la natura come un conflitto di forze che si disputano la materia, e dal conflitto delle forze inferiori si sprigiona l' apparire di un' Idea superiore che assimilandosi quelle più imperfette che esistevano prima, le spinge a una potenza più alta: il che si può comprendere per l' identità della natura o della volontà che si manifesta in tutte le Idee, e per la sua tendenza ad affermarsi e obbiettivarsi in nuove forme. Nell' organismo, per esempio, le leggi fisiche e chimiche agiscono ancora ma subordinate e dominate da un' Idea superiore, la quale per il fatto stesso ch' è come il risultato di una vittoria sui fenomeni inferiori ch' essa si è assimilati, si può considerare come un' affermazione più accentuata della volontà della natura; per cui questa, prima per generazione spontanea e poi per assimilazione al germe preesistente, produce gli organismi più elementari, poi la pianta, l' animale e l' uomo; e in questo passaggio dai fenomeni inferiori a quelli superiori si realizza la tendenza di essi tutti verso un' obbiettivazione sempre più alta. Schopenhauer sa benissimo, non solo perchè lo ha im-

parato da Kant, ma perchè questo è il significato della sua dottrina metafisica, che ogni espressione o trascrizione, nel nostro linguaggio discorsivo, della tecnica interna della natura, non può essere che inadeguata: per cui in queste considerazioni ch' egli presenta con molta cautela, affidandosi alla discrezione e alle riflessioni proprie del lettore per non essere frainteso (I, 206), noi non vedremo niente affatto una usurpazione arbitraria nei dominî della scienza, ma piuttosto un ammonimento e un ricordo dei limiti della scienza a quelli che fossero tentati di dimenticarli. Dalle considerazioni esposte, continua il nostro filosofo (I, 206) risulta che nell' organismo si trovano, è vero, le tracce del modo d' azione delle forze fisiche e chimiche, ma queste non bastano a spiegare la vita dell' organismo, perchè esso non va inteso come il semplice risultato dell'azione combinata di quelle forze, ma è la manifestazione di un' Idea superiore; e solo quando sarà intervenuta la morte, le forze fisiche e chimiche finiranno col rimanere esse sole padrone del campo. Così pure l' analogia di conformazione anatomica fra gli animali non ci autorizza a confondere e a identificare le specie, considerando le specie superiori come semplici varietà di quelle che le precedono nel tempo. E, in generale, se il ricondurre le forme superiori della realtà a quelle inferiori è un mezzo di spiegazione, in certi limiti, giustificabile per quelle affinità e connessioni

che abbiamo detto esistere fra i fenomeni, d' altra parte questa spiegazione non è mai esauriente; perchè la natura non si risolve in pure relazioni, e tanto meno in relazioni solamente meccaniche; ma ha un in sè, un'essenza propria che noi abbiamo imparato a conoscere come volontà, e che si manifesta in grado diverso, con questo o quel carattere, in tutti i suoi fenomeni. Sicchè la formazione degli esseri non può essere intesa come il semplice risultato di variazioni provocate da circostanze esterne. Le cause di questa formazione e tutti i mezzi di spiegazione che si possono invocare, la trasformazione dei germi nella generazione eterogenea, la legge di correlazione nello sviluppo degli organismi, la selezione sessuale istintiva, i bisogni e le abitudini del vivente, l' uso o il non uso di certi organi, l' azione delle circostanze esterne, l' adattamento, l' eredità e la selezione nella lotta per l' esistenza, non spiegano, ma presuppongono quello che ora chiamano lo *sforzo verso la vita* (1), e che è la nostra volontà di vivere ch' è intera e indivisa in ogni essere capace di vivere e che ciascuna specie manifesta a modo suo con la sua struttura, coi suoi istinti, con la sua maniera di vivere. (2) « Per questo la contemplazione di

---

(1) Ch. Richet nella sua controversia con Sully Prudhomme sulle cause finali (Alcan, 1902), p. 131 e segg.

(2) Questo è il significato dell' osservazione che Schopenhauer fa a proposito del Lamarck, III, 242 e seg. Ctr.

ogni forma animale ci presenta una compiutezza, un' unità, una perfezione e armonia di tutte le sue parti, tale che a chi ci si profonda dentro, anche quando si tratta della forma più strana, finisce con l' apparire come se fosse la sola giusta, anzi possibile e non ci possa essere altra forma di vita che quella. Su questo si basa in fondo il significato della parola naturale, quando noi vogliamo dire che qualche cosa s' intende da sè e non può essere altrimenti. Così si capisce l' esclamazione di Goethe: che magnifica cosa è un essere vivente, come conforme al suo stato: *wie wahr, wie seyend!* Per questo nessun artista può imitare giustamente quella forma, se egli per molti anni non ne ha fatto l' oggetto del suo studio e non è penetrato nel senso e nell' intelligenza di essa: altrimenti la sua opera apparisce come impiastricciata: ha, è vero, tutte le parti, ma le manca il legame che le unisce e le tiene insieme, lo spirito della cosa, l' Idea ch' è l' obbiettità del-

---

Weber, *Hist. de la Phil.*, p. 558: « La lutte pour la « vie ne suppose-t-elle pas à son tour le vouloir vivre « de Schopenhauer, la volonté ou l'effort, sans lequel, se- « lon la parole profonde de Leibniz, il n'y a pas de « substance? ». E aggiunge: « Haeckel lui-même dit en « propres termes: En dernière analyse, les mobiles qui « déterminent la lutte et ses formes diverses, ne sont « autres que ceux de la conservation de soi (Selbster- « haltung). *Hist. de la création*, p. 233. C'est là, non « plus du matérialisme, mais du pur volontisme ».

l' atto originario di volontà che si presenta come quella specie determinata (III, 254) ». — Schopenhauer preferisce dire obbiettità invece di obbiettivazione, per escludere che si tratti di un processo nel tempo, di un divenire, di un passaggio qualsiasi dalla volontà al suo fenomeno.

Questa maniera concreta e immanente, e non genetica ma ontologica, di considerare le Idee apparisce anche chiaramente dalla posizione che Schopenhauer prende di fronte al problema teleologico, ed è questo uno dei punti decisivi per intendere giustamente il suo pensiero.

La perfezione infinita degli organismi, la finalità evidente di tutte le loro parti e la convenienza di tutta la loro struttura alle condizioni in cui sono destinati a vivere, ci riempiono di stupore, il quale in fondo proviene da questo, che noi interpretiamo e giudichiamo le opere della natura per analogia con le opere dell' arte umana. Ci mettiamo noi al posto della natura, col nostro intelletto discorsivo, che distingue il prima e il poi, una parte dall' altra; e poichè un intelletto così fatto è la condizione per riconoscere la finalità degli organismi, così c' immaginiamo ch' esso sia pure la condizione perchè gli organismi vengano al mondo, e attribuiamo perciò alla natura, o a chi per lei, un'arte analoga e infinitamente superiore alla nostra. In realtà però le cose della natura non sono cose fatte ma cose che nascono. Nelle opere

dell'arte umana c'è da una parte la volontà di produrre e dall'altra l'opera prodotta; e tra l'una e l'altra ci sono altri due termini intermedî: l'idea o il fine da realizzare e la materia estranea con le sue forze proprie, che dev'essere, bene o male, vinta e adattata a ricevere la nuova forma voluta. Nelle opere della natura tutti questi intermediarî spariscono: la volontà di produrre è già l'opera prodotta, espressione immediata di quella; la materia qui è tutta penetrata della forma, è essa stessa la forma generata dal suo intimo, giacchè, come dice benissimo Giordano Bruno: *Ars tractat materiam alienam, natura materiam propriam. Ars circa materiam est, natura interior materiae.* Quello che esiste in concreto non sono le nostre distinzioni e separazioni mentali di materia e forma, ma la realtà vivente nella sua immediatezza che noi dobbiamo imparare a comprendere non come effetto ma come fenomeno della volontà attuale che in essa si afferma; e quello che noi chiamiamo Idea non è un fine anteriore alle cose, ma è l'apparire, il rivelarsi in una forma caratteristica di quell'affermazione originaria di volontà che costituisce il carattere intrinseco delle cose, e di cui tutte le loro parti o momenti sono a dir così la traduzione nel linguaggio dell'intelletto, l'espressione visibile nell'intuizione empirica condizionata dallo spazio e dal tempo. L'Idea esprime l'unità indivisibile di quell'atto di volontà ch'essa manifesta, la quale unità di-

venta visibile nel fenomeno mediante la dipendenza e la correlazione di tutte le sue parti e funzioni; sicchè queste si servono reciprocamente di mezzo e di fine, e tutte insieme hanno il loro fine comune e ultimo nella vita dell'organismo ch'esse realizzano. L'organismo innanzi tutto vuol vivere, in una maniera conforme alla sua natura, la quale natura è precisamente la sua volontà qual'è impressa ed espressa nella sua struttura: tutte le sue parti e funzioni sono l'attuazione concorde e consenziente di questa vita nel mondo degli oggetti rappresentati, nel mondo dei fenomeni. Per questo non solo è legittima, ma è indispensabile e nel fatto mai trascurata (checchè si dichiari a parole) la ricerca delle cause finali come idea regolativa nello studio degli organismi. Talvolta ci preme e ci appaga di più il conoscere la causa finale anzichè la causa efficiente di un fenomeno: la circolazione del sangue (esempio classico di una scoperta capitale provocata in origine da riflessioni teleologiche) può non essere spiegata interamente nelle sue cause efficienti; ma il sapere perchè il sangue deve andare nei polmoni e poi uscirne per alimentare e nutrire tutto l'organismo è una cosa che c'importa enormemente e che getta una gran luce su tutta la nostra conoscenza del corpo vivente. E se di un organo o di una funzione noi non conosciamo il fine a cui serve, la sua utilità, nessun zoologo e nessun fisiologo

dirà che quel fine non esiste, ma lo cercherà finchè non l'abbia trovato.

D'altra parte questo valore dell'idea di fine come idea regolativa nella ricerca empirica non vuol dire ch'essa abbia presieduto alla formazione degli organismi: che questi cioè siano cose premeditate e confezionate da una intelligenza calcolatrice, e che abbiano cominciato ad esistere nella rappresentazione come cose conosciute, come Idee pensate (chè questo vuol dire fine) prima di esistere nella realtà. Giacchè il prima e il poi, la molteplicità delle parti, la loro correlazione e dipendenza presuppongono le forme del nostro intelletto a cui le cose sono date dal di fuori e mediatamente, e non penetra nel loro intimo per cui esse nascono e sussistono, ma ne conosce solamente il lato esteriore e obbiettivo; e quando esso ammira l'infinita perfezione e l'ordine sapiente delle cose naturali, ammira in fondo un miracolo che esiste solo per lui, creato dalle sue forme e categorie, mediante le quali esso apprende l'in sè delle cose, e ingenuamente s'immagina che la natura operi con le stesse forme, le stesse categorie e gli stessi abiti mentali dell'arte umana. Nel fatto, se noi consideriamo la finitezza delle opere della natura, anche degli organismi più piccoli, in ciascuno dei quali si direbbe ch'essa ha dovuto esaurire tutta la sua arte e potenza come se fosse quella l'unica opera sua, e poi troviamo questi miracoli ripe-

tuti mille volte, in milioni di esemplari di ogni specie, creati con profusione inesauribile e abbandonati con la stessa indifferenza a tutti i pericoli, sicchè i milioni non le costano più di uno solo di questi esemplari infiniti, ciascuno dei quali, ogni insetto, ogni fiore, ogni foglia, è lavorato con la stessa precisione e con la stessa mano paziente, il primo come l'ultimo, senza stanchezza e senza incertezze — allora dobbiamo dire che se arte ci è, è un'arte non solamente diversa di grado ma diversa radicalmente dalla nostra, ch'essa non può consistere in un lavorare dal di fuori come avendo davanti a sè degli oggetti, ma che la forza che agisce o si manifesta qui, la natura in se stessa, dev'essere presente tutta intera e indivisa e immediatamente in ciascuna delle opere sue, e come tale non sa nulla nè di momenti successivi nè di molteplicità e configurazione di parti; e che quella incomprensibile artificiosità di struttura, a cui si accompagna la più spensierata dissipazione delle opere che la rivelano, deve derivare in fondo dalla nostra apprensione fenomenale, nella quale la tendenza originaria della natura, come affermazione di sè, presentandosi nelle forme dell'intelletto come realtà obbiettiva e conosciuta, ci apparisce in una concatenazione artificiosa di parti separate, in relazione di mezzi e di fine, attuata con una perfezione infinita.

Si rifletta bene a questo: Schopenhauer non dice: la finalità è un prodotto o un effetto della

volontà. E tanto meno dice: la finalità degli organismi ci obbliga a concludere ch' essi sono manifestazione di una volontà. Se egli dicesse l'una o l'altra di queste due cose, non farebbe che ripetere l' argomento fisico-teologico, il quale separa la volontà dall' organismo e considera questo come un prodotto di quella. Schopenhauer dice invece: la finalità, ossia la relazione di mezzo e di fine, esiste per l'intelletto, nell'intuizione obbiettiva, per chi guarda le cose dal di fuori: essa non è una conseguenza effettuata o voluta, ma è l'espressione, nella nostra apprensione obbiettiva e fenomenale, della natura in sè dell'organismo, la quale natura noi sappiamo per tutt' altra via, per la coscienza immediata che noi abbiamo del nostro proprio organismo, ch'è quella di volere la vita, non come un fine estraneo a sè ma come l'attuazione della sua propria essenza: ed è quest'unità essenziale della vita dell' organismo che si presenta, guardata dal di fuori mediante le forme e le categorie dell' intelletto, come un insieme di parti e di funzioni dipendenti e correlative fra loro, ciascuna delle quali e tutte nel loro insieme attuano quella volontà di vivere, che non è dunque una causa anteriore o diversa ma è l'essenza stessa, il carattere proprio, l'in sè dell' organismo. Il valore dell'idea di fine, non come principio costitutivo della realtà, ma come regola che ci guida nell' interpretazione di alcuni fenomeni, trova la sua giustificazione e il suo fondamento (questa

è l'aggiunta sua che Schopenhauer fa al pensiero di Kant) nel fatto che l'organismo per noi non è un oggetto estraneo, pura rappresentazione senza significato, ma è fenomeno di volontà, è la volontà di vivere in atto, l'affermazione della sua propria vita.

Allo stesso modo, cioè non come effetto ma come fenomeno della natura in sè delle cose, noi dobbiamo procurare di comprendere anche quella finalità esterna che ci colpisce nella corrispondenza e adattamento delle diverse parti della natura fra di loro. Qui la cosa è più difficile, perchè il mezzo e il fine non formano più un tutto separato e indivisibile come nell'individuo organico, ma sono più o meno lontani l'uno dall'altro in modo che il loro rapporto può, in certi casi, non essere così chiaro da riconoscervi facilmente una manifestazione di volontà (s'intende sempre di quella volontà naturale e immediata che noi consideriamo come l'in sè del fenomeno). Pure, finchè rimaniamo nel mondo dei viventi, e consideriamo gl'individui di una stessa specie, la cosa è indubitabile e tanto più meravigliosa. C'è innanzi tutto il fatto del dimorfismo sessuale, espressione certa della volontà della natura, che si manifesta nella conformazione d'individui diversi fatti evidentemente l'uno per l'altro, e che si realizzerà visibilmente con la nascita di un nuovo individuo. Ci sono poi le produzioni istintive degli animali, le quali, quando risultano dalla cooperazione di

più individui, ci mostrano la più aperta analogia con quello che avviene nell'economia interna di ciascun organismo. Nell' organismo animale, come in una società d'insetti, la *vita propria* di ciascuna parte è subordinata a quella dell' insieme, e la cura dell' insieme passa avanti a quella dell' esistenza particolare: questa non è voluta che sotto condizione: quando occorre, gl' individui sono sacrificati alla salvezza dell' insieme. Come il fegato non vuole altro che secernere la bile che deve servire alla digestione, ed è questa l'unica ragione e il fine della sua esistenza, come ogni parte dell' organismo non *vuole esistere* che in vista della sua funzione; così pure l'ape lavoratrice non vuole che raccogliere il miele, secernere la cera, costruire delle celle per la covata della regina, l'ape maschio non vuole che fecondare, la regina che partorire; tutte le parti lavorano dunque per l'esistenza del tutto, ch'è il fine assoluto, così come avviene nell' organismo singolo. La sola differenza è che nell' organismo la volontà si attua ciecamente, senza conoscenza, in tutta l'originarietà della sua natura, mentre nella società degl'insetti c'è già una parte fatta alla conoscenza, la quale tuttavia partecipa al lavoro e a una certa scelta solo nelle modificazioni eventuali dei particolari per superare gli ostacoli e adattare il lavoro alle circostanze. Ma gl' insetti vogliono il fine nel suo insieme, senza conoscerlo più che la natura organica non conosca i fini in virtù dei quali essa funziona: si direbbe

che in queste operazioni istintive degli animali la natura abbia voluto mostrarci con un esempio adattato alla nostra comprensione com' essa possa lavorare per raggiungere un fine che pure non esiste come tale, è al di fuori dell' orizzonte psichico degli esseri che vi cooperano; e la conoscenza che qui ha una parte secondaria e limitata, è assente del tutto nelle produzioni organiche; e nell' uno come nell' altro caso il risultato finale è proseguito e raggiunto con tutta decisione e sicurezza senza per questo essere rappresentato. Di qui l' altro carattere che ci sorprende nelle produzioni naturali: l' anticipazione dell' avvenire. Gli animali provvedono a bisogni ch' essi non provano ancora, e non solamente a bisogni propri, ma anche a quelli della generazione futura; e ogni animale, già organizzandosi, si provvede anticipatamente delle armi di difesa e di offesa che gli serviranno per sfuggire ai pericoli e per attaccare la sua preda: tutta la sua struttura si direbbe calcolata in vista dell'elemento in cui dovrà vivere e delle circostanze che lo aspettano. Se l'animale *vuole vivere* in queste circostanze, dev'essere fornito di questi e questi organi: la sua struttura è l'espressione precisa della sua volontà nelle condizioni in cui egli nasce e si forma: salvo che la natura non opera con questi *se* e con queste distinzioni; essa esiste, si afferma in queste sue produzioni, le quali *per noi* sono oggetti conosciuti, e in quanto *noi vediamo* che essa si esplica e si manifesta in questi fatti,

dobbiamo dirla consenziente con se stessa, ma non possiamo pretendere di costringere nelle forme discorsive del nostro linguaggio l'essenza sua e il modo suo di operare.

E se noi allarghiamo sempre di più il nostro sguardo, non può a meno di colpirci questo consenso della natura con se stessa, nonostante la lotta continua che vi domina, il conflitto delle forze, il divorarsi degli esseri, che già agli antichi filosofi facevano parlare di una guerra e di un odio insito nel cuore delle cose. Nonostante questa lotta, e le angosce e la morte di cui gl'individui sono vittime, la natura permane nel suo insieme, e tutte le sue parti s'adattano e si corrispondono, a dir così si vengono incontro. Se non all'individuo come tale, la previdenza e provvidenza della natura è rivolta certamente alla conservazione delle specie e alle condizioni generali della vita. Il Burdach nella sua Fisiologia dopo avere mostrato il sostegno reciproco che si prestano il mondo degli insetti e quello delle piante, parla in termini eccellenti di quella « profonda simpatia che lega « il mondo vegetale al mondo animale, espres- « sione della loro identità: tutti e due figli della « stessa madre, sono chiamati a vivere insieme « e ad esistere l'uno per l'altro ». E la stessa connessione si può dire esistere tra il mondo organico e l'inorganico. Ogni fenomeno si adatta alle circostanze in cui si manifesta, e le circostanze ai fenomeni. Certo, qui si può esagerare,

e nei particolari ci possiamo anche ingannare: nella natura inorganica, la causa finale o l'utilità delle cose è sempre problematica, e la ricerca della causa efficiente è la sola guida sicura. Ma a parte gli errori e le esagerazioni, il *consensus naturae*, nel suo insieme, è indubitabile. La struttura stessa del mondo, a dir così la sua impalcatura permanente, è come preordinata agli esseri che dovevano abitarlo. Il corso dei pianeti, l'inclinazione dell'eclittica, la rotazione della terra, la separazione dei continenti e dei mari, l'atmosfera, la luce, il calore e tutti i fenomeni analoghi si sono conformati con precisione alle razze future di esseri viventi ch'essi dovevano contenere e sostenere; e mentre quei fenomeni si producevano con tutta necessità secondo leggi inviolabili, formavano nello stesso tempo un'opera d'ordine e d'armonia che ci sorprende sempre di più a misura che impariamo meglio a conoscerla. Che cosa dobbiamo dire qui? Dobbiamo dire alla maniera di Anassagora che un'intelligenza, che noi conosciamo unicamente dalla natura animale come uno strumento ai suoi fini e bisogni, sia intervenuta sin dal principio calcolando col calcolo più sottile e utilizzando le forze naturali primitive per adattarle a scopi futuri e come tali estranei a quelle, o non dobbiamo piuttosto comprendere quelle forze naturali primitive e le loro produzioni più tarde e tutta la successione degli esseri e le loro relazioni, come il fenomeno, la manifestazione nel tempo

di una realtà unica, la cui essenza, per quanto noi possiamo saperne, è quella di tendere verso la vita, di affermarla e di volerla; e che quando provveduta di un intelletto considera l'opera sua, è colpita di maraviglia come il sonnambulo che stupisce al mattino di quello che ha fatto durante il sonno, o meglio ancora come colui che si maraviglia della propria figura quando la vede nello specchio? Questo rispecchiamento della realtà in sè delle cose nelle forme dell'intelletto è per noi il mondo, a dir così l'Idea che per rapporto alle altre Idee è come l'armonia per rapporto alle voci isolate; e nella finalità della natura, tanto interna quanto esterna, ciò che noi conosciamo come mezzo e fine, non dev'essere dapertutto se non la manifestazione nello spazio e nel tempo, appropriata alla nostra maniera di conoscere, di quell'affermazione di volontà che costituisce l'essenza e l'unità delle cose, in quanto almeno la natura è d'accordo con se stessa.

Certo noi siamo qui all'estremo limite di quello che possiamo comprendere, e se non vogliamo appagarci di parole o affermare più di quello che sappiamo, dobbiamo riconoscere questa limitazione della nostra mente, la quale è fatta più per sentire il mistero anzichè per scandagliarlo e portarvi la luce. Kant terminava la sua Dialettica del giudizio teleologico dicendo che il meccanismo della natura, ossia il nesso causale ch'è l'unico principio obbiettivamente

certo della nostra scienza, e l'interpretazione teleologica della quale pure in certi casi non possiamo fare a meno, potrebbero conciliarsi se a noi fosse dato mediante un intelletto non discorsivo com'è il nostro, ma intuitivo, giungere fino alla radice delle cose, cogliere il sustrato soprasensibile della natura e del mondo. I filosofi posteriori a Kant hanno, com'è noto, realizzato questo concetto problematico di una intuizione intellettuale, e hanno concepito l'Assoluto come spirito e come mente, senza le limitazioni della nostra mente, come produttività intelligente senza la distinzione di soggetto e di oggetto, come ragione che si sviluppa per una necessità logica interna e realizza nello stesso tempo come fini ch'essa pone i momenti di questo sviluppo. Schopenhauer non è giunto a questo concetto speculativo; ma appunto perchè non v'è giunto, non si dovrebbe fraintenderlo e criticarlo come se vi fosse giunto, come cioè se la sua volontà fosse l'equivalente dello spirito o dell'Idea degli altri filosofi. Schopenhauer è rimasto più vicino al punto di partenza kantiano, con le sue limitazioni e i suoi divieti. I concetti coi quali egli opera sono quelli di fenomeno e cosa in sè, intendendo per fenomeno la rappresentazione e per cosa in sè il reale di essa, la realtà di fatto che ogni fenomeno manifesta ed esprime con le sue determinazioni obbiettive. Egli non si domanda qual'è il principio da cui le cose dipendono, ma si domanda

qual' è il contenuto e il significato di questo spettacolo di forme e di movimenti ch' è per noi il mondo. La volontà è una denominazione *a potiori* per esprimere la realtà immediata delle cose in quanto si manifesta negli oggetti conosciuti; e le Idee non sono pensieri o fasi di una volontà che si sviluppi, ma sono la manifestazione in una forma caratteristica di quello che le cose sono in se stesse. Per cui la famosa difficoltà: com'è possibile che una volontà cieca si obbiettivi per mezzo d'Idee, è una di quelle obbiezioni che nascono quando si è già fuori del sistema o non vi si è ancora entrati. La volontà del nostro filosofo non è niente affatto destinata a rendere gli stessi servigi metafisici che, negli altri sistemi, sono affidati a una volontà intelligente. La volontà per lui è intelligente o cieca secondo che le cause naturali, nei fenomeni in cui si manifesta, agiscono come motivi conosciuti o no. In tutto il mondo animale è fornita di conoscenza, e nell' uomo anche di ragione e di linguaggio: nel mondo delle piante e in tutti i processi vegetativi degli organismi non c' è conoscenza, e nel mondo inorganico non c' è traccia nè di conoscenza nè di vita; e ciò nonostante, la natura rimane sempre natura intera, affermazione di sè, volontà di vivere, manifestazione positiva di forze che tendono a farsi valere di contro ad altre forze che affermano anch' esse la loro esistenza: il dire questo non è costruire un' ipotesi o inventare un mito

cosmico, ma è descrivere dei fatti procurando di intenderli nel loro intimo, rivivendoli in modo ch' essi ci rivelino l' essenza e la realtà loro, nella misura almeno in cui noi possiamo comprenderla. Ancora una volta, la volontà di Schopenhauer non è un principio di spiegazione causale o genetica, ma è il reale di ciò che noi conosciamo come rappresentazione, l' in sè della natura.

L' intuizione antichissima dell' ἕν καὶ πᾶν è in fondo anche quella del nostro filosofo; ma un po' la teorica della conoscenza ch' egli ha accettato, un po' le qualità della sua mente vòlta al concreto e aborrente da ogni speculazione astratta, lo hanno condotto a un concetto della Filosofia diverso da quello degli altri interpreti di quella dottrina. Costruire o dedurre la realtà, speculare sull' Uno e i molti e come questi si generano da quello, non è il fatto suo. Quando noi troviamo, egli dice, uno scritto di cui non conosciamo l'alfabeto, procuriamo d'interpretarlo cercando di dare un valore alle lettere, da cui risultino delle parole che abbiano senso e un nesso comprensibile tra i periodi ch' esse formano. Qualche cosa di simile è l' opera del filosofo. Egli non può collocarsi fuori del mondo e procurarsi il piacere di vederlo nascere, e vedere come si producono il tempo, lo spazio, la coscienza e tutto quello che c' è dentro; ma può bene tenere gli occhi aperti sul mondo e procurare d' intenderlo nella realtà sua, nella

sua verità effettuale. Schopenhauer chiama con Kant trascendente ogni speculazione su cose e problemi al di fuori della possibilità dell'esperienza; ma crede possibile in certi limiti un'interpretazione della realtà nel suo insieme mediante i dati che l'esperienza stessa fornisce, i dati dell'esperienza esterna illuminati da quelli che ciascuno attinge nella coscienza che ha di se stesso. *Nihil ulterius,* diceva Kant concludendo il capitolo dei paralogismi, e ammoniva la ragione di non avventurarsi in quell'oceano senza porti che ci attira e c'illude coi suoi miraggi. *Est quodam prodire tenus,* è il motto del nostro filosofo. Sarebbe strano che l'essenza del mondo ci fosse del tutto e in ogni modo chiusa, quando noi stessi facciamo parte del mondo. Se il varcare quei confini non ci è concesso, si può bene scavare al di dentro della realtà ch'è accessibile a noi. Oltre la conoscenza empirica, scientifica e storica che cerca il dove, il quando e il nesso causale dei fenomeni, è possibile, esiste di fatto una maniera di conoscenza che non si ferma ai dati empirici come tali, ma vede in quelli il carattere ch'essi esprimono, il significato ch'essi hanno. Questa maniera di conoscenza è quella del filosofo e dell'artista. Schopenhauer si compiace di definire il compito della Filosofia con le belle parole di Bacone: *ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, el nihil aliud est, quam eiusdem*

simulacrum et reflectio, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat. Per questo la Filosofia, quando abbia realmente un contenuto, è più vicina all' arte che alla scienza, non perchè sia obbligata a dire delle cose poetiche, ma perchè la visione chiara e il sentimento vivace della realtà sono le condizioni per filosofare come della grande e vera arte. Questo vuol dire vedere nelle cose le loro Idee. Le quali perciò, tutt' altro che un elemento estraneo al sistema, sono la formula stessa di quell' intuizione fondamentale in cui il sistema consiste. Esse rispondono alla tendenza (ed è quello che c' è di veramente platonico) a considerare le cose *sub specie aeternitatis*, non nella loro singolarità fenomenale, ma nella loro essenza, come espressione della natura eterna ch' esse rivelano.

VII. — L' intuizione estetica.

Nella *Corrispondenza di Schiller con Körner* sono, dal nostro punto di vista, molto interessanti le note lettere (del febbraio '93) nelle quali Schiller comunica all'amico le sue idee estetiche, a proposito di un dialogo ch'egli aveva in mente di scrivere col titolo: « Kallias, o della bellezza ». Schiller non s'appaga dell'analisi fatta da Kant del giudizio estetico: il piacere disinteressato e l'armonia delle nostre facoltà (fantasia e intelletto) nella contemplazione dell'oggetto bello sono il lato subiettivo del fenomeno estetico: Schiller cerca un fondamento obbiettivo del bello (obbiettivo nel senso kantiano, che vuol dire universalmente valido per la ragione); si domanda cioè se è possibile determinare in che cosa l'oggetto dell'intuizione estetica differisce dalle altre maniere di rappresentazione e di giudizio. Il pen-

siero di Schiller, come tutti sanno, è dominato da quello di Kant, e anche dalla terminologia delle tre Critiche. Egli vede, e in questo è d'accordo con Kant, che con la pura ragione teoretica (che sarebbe il nostro principio di ragione sufficiente) non è possibile spiegare il fenomeno estetico: il giudizio estetico non è un giudizio puramente conoscitivo, ma esprime un sentimento, dà un valore all'oggetto. E allora egli ricorre alla ragione pratica. Ufficio proprio di questa è di giudicare le azioni umane secondo ch'esse sono o no conformi a ciò che debbono essere, considerandole dunque come un prodotto della ragione stessa in quanto pratica, ossia di una volontà libera e autonoma. Il determinarsi da sè è la forma della ragione pratica. E finchè la ragione considera a questo modo le azioni, essa è nel suo dominio: abbiamo il giudizio morale. Ma la ragione pratica può applicare questa sua forma anche alle cose naturali che non sono un prodotto della libertà: essa cioè, in alcuni casi, attribuisce all'oggetto (in una maniera regolativa, non costituitiva come accade nel giudizio morale) un potere di determinarsi da sè, e considera allora l'oggetto come se fosse il prodotto di una volontà, della volontà dell'oggetto stesso. Sta qui l'uso estetico della ragione, e la sorgente dell'intuizione estetica. Volontà pura, determinazione di sè, libertà è l'essenza della ragione pratica. La natura non può essere libera, ma la ragione può darle in prestito la

libertà (considerarla come libera), e la natura allora ci apparisce libera, autonoma; sicchè insomma la bellezza è l'analogia di un fenomeno con la forma della volontà pura, della libertà: la bellezza non è altro che la libertà nel fenomeno (1).

Questo giro prende Schiller, ricorrendo alla ragione pratica che non ci ha niente che vedere, perchè gli manca il concetto della volontà naturale, come spontaneità delle cose in se stesse: ma l'intuizione giusta ch'egli ha del fatto estetico lo spinge e lo avvicina sempre più a questo concetto. « La libertà nel fenomeno non è altro che la determinazione di sè in una cosa, in quanto si rivela nell'intuizione » (p. 19). « Un oggetto si rappresenta libero nell'intuizione quando la forma di esso non necessita l'intelletto a ricercarne una ragione (al di fuori della forma stessa): si chiama bella una forma che spiega se stessa » (p. 20). La volontà dev'essere concepita come quella dell'oggetto, non quella della ragione, perchè allora avremmo il giudizio morale (p. 13). — E via via preferisce alla parola libertà la parola natura, perchè, egli dice, questa delimita meglio il dominio estetico, che è la realtà sensibile, mentre la libertà come tale appartiene al mondo soprasensibile. Ma in realtà egli preferisce la parola

(1) Schiller's *Briefwechsel mit Körner*, Leipzig, 1878, II, 10-14.

natura perchè, com' egli l' intende, è più espressiva per significare l' in sè delle cose, la spontaneità loro, das Selbst des Naturwesens come egli stesso la definisce (p. 14). « Quando io dico: la natura della cosa, la cosa segue la sua natura, si determina mediante la sua natura, io oppongo così la natura a tutto ciò ch' è diverso dall' oggetto, a ciò ch' è accidentale ad esso e può essere pensato via senza togliere la sua essenza. È, a dir così, *la persona della cosa,* per cui si distingue da tutte le altre cose che non sono della sua specie » (p. 28). Con la parola natura viene significato solamente ciò per cui una cosa determinata è quella che è (ib.). « Che cosa sarebbe dunque la natura in questo senso? Il principio interno dell' esistenza in una cosa, considerato insieme come il fondamento della sua forma, l'interna necessità della forma. La forma dev'essere insieme determinante e determinata da sè (zugleich selbstbestimmend und selbstbestimmt), non semplice autonomia, ma eautonomia » (p. 32). E prevedendo l' obbiezione: com' è possibile allora la bellezza delle opere d' arte che non possono mai avere questa eautonomia? egli ricorda e fa sua una delle più giuste e feconde sentenze di Kant: la natura è bella quando apparisce come arte (soggetta a una regola inconscia), l' arte è bella quando apparisce come natura (« Guardando i vasi « e gli utensili degli antichi, noi abbiamo il

« sentimento che se la natura avesse voluto « produrre simili oggetti, li avrebbe prodotti in « quelle forme », Schopenhauer, II, 487).

Sono specialmente significativi gli esempi di cui Schiller si serve per chiarire la sua idea. Nel mondo dei viventi noi diciamo belli quegli oggetti nei quali la massa è dominata dalla forma, dalle forze vive in cui è riposta l'autonomia dell'organismo. Un uccello nel suo volo è la più felice rappresentazione della materia dominata dalla forma, della gravità vinta dalla forza (vivente). Un albero ci apparisce bello quando la sua attitudine è conforme alla sua natura, alla direzione ch'esso ama: la betulla o il pino sarebbero brutti se apparissero come la quercia; ma se il pioppo si piega al vento, noi lo troviamo anche bello, perchè esso col suo movimento ondeggiante manifesta la sua tendenza naturale, la sua libertà. Così un paesaggio è ben composto quando tutte le sue parti concorrono a dare l'impressione dell'insieme, mentre ciascuna limita, a dir così, liberamente se stessa, senza che vi apparisca nessuno sforzo. Supponiamo che un albero sul davanti minacci di nascondere una bella parte del fondo. Che cosa fa l'artista intelligente? Fa che quella specie di albero che sta sul davanti, seguendo la sua tendenza, si pieghi naturalmente lasciando vedere anche il fondo: così l'albero obbedisce alla volontà dell'artista mentre segue la sua. — La bellezza o piuttosto il gusto con-

sidera tutte le cose come fini a se stesse, e non sopporta che una serva di mezzo all' altra o porti il giogo. Nel mondo estetico ogni essere naturale è un cittadino libero. — Ed è qui, in quest' ordine d' idee, che Schiller scrive: « Nessuna più grande parola è stata mai pronunziata da un mortale, di questa kantiana, ch'è insieme il contenuto di tutta la sua filosofia: determinati da te stesso (sii libero); come l'altra nella filosofia teoretica: la natura obbedisce alla legge dell' intelletto. Questa grande idea del determinarsi da sè ci viene incontro come irraggiata da alcuni fenomeni della natura, ed è questo che noi chiamiamo bellezza (p. 18).

L'amico Körner non è interamente persuaso. Il concetto della libertà applicato al fenomeno gli pare puramente negativo. Vorrebbe qualche cosa di più positivo e di più concreto. Ma confessa di non veder chiaro: « Tutto è ancora oscuro per me. Io presento solamente l' importanza della relazione tra forma e materia, l'analogia della forma con qualcosa di spirituale, la forza vitale in noi, forse la fecondità delle Idee platoniche ».

Noi che leggiamo ora questa corrispondenza (pubblicata nel 1847) non possiamo sottrarci all' impressione che i due amici si dibattono contro una difficoltà, la cui soluzione netta è data da Schopenhauer: la difficoltà di formulare in termini astratti il sentimento giusto ch' essi pure hanno del fenomeno estetico. L'oggetto dell' in-

tuizione estetica non è altro che il fenomeno rappresentato come fenomeno di volontà, le nostre Idee platoniche. La conoscenza scientifica è la conoscenza guidata dal principio di ragione: essa non cerca e non vede nelle cose che le relazioni di tempo, di spazio e di causalità. L'artista, o in generale chi guarda esteticamente le cose, penetra a traverso la scorza empirica dei fenomeni, rivive a dir così la vita delle cose, ne sente il palpito e ne interpreta il linguaggio. Egli non si limita a registrare fenomeni muti che coesistono o si succedono, ma vede davanti a sè delle forme espressive, le Idee delle cose, le quali in quanto forme sono rappresentazioni, e in quanto espressive sono viventi, viventi di una vita che si organizza a dir così in colui che le contempla, e che pure non è un prestito arbitrario che noi facciamo alle cose, ma è un rivelarsi a noi dell'essenza loro, di quello ch'esse sono in se stesse, nella spontaneità della loro natura, come fenomeni di quella volontà naturale, immanente e immediata che costituisce il loro carattere. Questa è la libertà nel fenomeno che Schiller cercava; ed è da questo punto di vista che s'intende che cosa è il reale animato e l'Einfühlung di cui parlano gli estetici più recenti.

Le cose contemplate così è indifferente che mi appariscano in questo luogo o in questo momento determinato: l'albero o la forma animale che io ho davanti a me potrebbero essere ugual-

mente l'albero o il vivente di due mila anni fa (le api di oggi non sono una realtà diversa dalle api descritte da Virgilio): perchè quello che io vedo davanti a me non è l'oggetto empirico come tale, ma la natura di cui esso è espressione, o come diciamo noi, la volontà della vita in una delle sue forme caratteristiche: la contemplazione strappa, a dir così, l'oggetto al torrente del tempo che lo trascina con le altre cose del mondo, lo isola davanti a sè, non si domanda d'onde esso viene e dove va, nè il come nè il perchè della sua esistenza fenomenale, ma guarda solamente che cosa è, che cosa significa quella forma in se stessa: l'oggetto singolo che nella fuga universale delle cose era come un atomo impercettibile, è considerato *sub specie aeterni*, diventa agli occhi miei il rappresentante e l'equivalente delle cose innumerevoli della stessa specie che si succedono e passano: la ruota del tempo è come fermata, le relazioni come tali spariscono, la sola cosa che esiste è l'Idea di quell'oggetto nella sua vita e nella sua essenza eterna. La conoscenza scientifica, correndo dietro alle relazioni delle cose, non trova mai un punto ultimo che l'appaghi; ogni risultato a cui essa giunge è il principio di nuovi problemi: la contemplazione estetica è a ogni momento al suo termine, non solleva problemi, non si distrae di qua e di là, ma si profonda tutta nell'oggetto suo, e trova in quella visione il suo appagamento.

Perchè questa contemplazione delle Idee sia

possibile, una condizione è necessaria: che gli oggetti siano considerati non in rapporto alla volontà, ai fini e agl' interessi dell' individuo che li guarda, non dunque nella loro realtà materiale ed empirica in quanto essi possono o no soddisfare i nostri desideri e bisogni, ma considerati come pure forme, nella loro natura essenziale e nel significato ch'essi hanno. Di qui un mutamento radicale nell' attitudine del soggetto conoscente, mutamento ch' è la condizione subiettiva del fenomeno estetico. La conoscenza ch' è pure una funzione individuale, perde interamente di vista l' individuo nel quale essa si compie, si volge tutta alle cose, diventa come lo specchio puro che riflette la loro natura obbiettiva: la nostra coscienza in certo modo si sottrae per un momento al servizio della volontà individuale che la sostiene, e diventa l' intermediario per mezzo del quale le cose rivelano l'essenza loro nell' intuizione vivida di colui che le contempla. Quando noi diciamo che una cosa è bella, diciamo in fondo questo: che noi vediamo in essa la sua Idea, e che la guardiamo con occhi sereni, non intorbidati dai nostri desideri e bisogni. Sta qui il carattere disinteressato del piacere estetico e la soluzione di quel problema proposto da Kant, com' è possibile che un giudizio fondato sopra un sentimento abbia ciò nonostante un valore universale. Quel sentimento di piacere che noi proviamo nella contemplazione dell' oggetto bello non è un moto della volontà dell' individuo come tale, che

possa essere contrario al piacere di un'altra volontà con le sue cupidigie e i suoi bisogni; ma risulta anzi dal tacere di ogni cupidigia, dall'assenza di ogni volere rivolto praticamente verso l'oggetto, ossia risulta da un'attitudine puramente contemplativa e obbiettiva alla quale tutte le coscienze possono sollevarsi, quando siano colpite dalla pura forma dell'oggetto bello. Per questo noi non solo consentiamo, ma pretendiamo che anche gli altri lo trovino bello: il piacere estetico non conosce nè gelosie nè invidie. Come l'oggetto non è più l'oggetto singolo, ma la sua Idea, così colui che lo contempla non è più l'individuo con la sua volontà e i suoi interessi, ma il soggetto conoscente diventato come l'occhio puro che rispecchia il mondo. In questo caso, il tramonto del sole può apparire bello così guardato dall'alto di un palazzo come da una prigione, ed è indifferente che l'occhio che lo guarda sia quello di un re potente o di un povero mendicante.

Quest'oblio di se stesso, questo sollevarsi della coscienza al disopra della sua limitatezza individuale fino allo stato di soggetto puro della conoscenza, è insieme una liberazione dalla servitù del volere, da tutto ciò che agita e tormenta la nostra vita. Chi dice volontà, dice sforzo e bisogno, un desiderare intermittente ora appagato ora deluso: piaceri brevi ed esigenze infinite, speranze e paure, nessun riposo stabile: la ruota d'Issione, la botte delle Danaidi, il supplizio di

Tantalo sono i simboli di questa inquietudine della volontà eternamente insodisfatta. Ma quando un'occasione esterna o una disposizione interiore ci strappa per un momento a questa servitù, quando la nostra mente non porta più la sua attenzione sulle cose in quanto possono agire come motivi, ma le considera come pure rappresentazioni indipendentemente da ogni rapporto coi nostri interessi, allora d'un colpo si produce la calma in noi, quella calma che invano cercavamo nella soddisfazione dei nostri desideri e bisogni. Ci sentiamo a nostro agio, ci sentiamo liberi e lieti; siamo come schiavi emancipati che festeggiano un giorno di riposo: la ruota d'Issione è fermata.

Le opere d'arte sono fatte a posta per procurarci questo piacere, facilitandoci la comprensione obbiettiva delle Idee: esse ci danno l'immagine, l'apparenza, la rappresentazione della realtà senza la realtà con le sue lusinghe e i suoi tormenti: *Was im Leben uns verdriesst, Man im Bilde gern geniesst.* Ma anche le cose reali possono essere godute a questo modo. La bella natura, rivelandosi d'improvviso al nostro sguardo, riesce quasi sempre, non foss'altro che per un momento, a calmare le nostre inquietudini, ci rianima e ci rasserena. Quello che si dice il pittoresco delle cose o il poetico degli avvenimenti ci colpisce quando noi consideriamo cose e fatti in questo stato di pura contemplazione, obliosi della nostra volontà e dei nostri interessi. Il

mondo ci apparisce tanto più bello quanto più dimentichiamo di farne parte noi stessi. La vista di oggetti nuovi e sconosciuti favorisce ugualmente la loro apprensione puramente obbiettiva: un viaggiatore, estraneo agl' interessi e alle abitudini dei luoghi per cui passa, trova un effetto poetico o pittoresco a cose e spettacoli che non fanno la stessa impressione a quelli che ci vivono in mezzo: in questa novità e freschezza d'impressioni consiste in gran parte il piacere del viaggiare. Ed è pure questa beatitudine della contemplazione disinteressata che ci fa apparire così belle le cose passate e lontane, di cui la nostra immaginazione evoca solamente la parte obbiettiva e non il soggetto della volontà che allora come ora portava il peso delle sue tristezze e delle sue miserie (1).

---

(1) Il est des moments où nous considérons pour ainsi dire épiquement la vie. C'est dans ces heures de recueillement où l'humeur inquiète, les âpres soucis de l'amour propre et de l'ambition, la fièvre des passions egoïstes font place à une sorte d'apaîsement mêlé d'une vive et universelle curiosité; nous nous détachons de nous-mêmes, nous ne songeons plus à jouer un rôle, le goût de vivre devient pour nous le goût de voir, d'observer, de comprendre; d'acteurs nous devenons spectateurs, notre vie n'est plus qu'un regard, et dans ce regard passe notre âme toute entière. Dans une telle disposition d'esprit, tout nous est spectacle; nous considérons notre passé d'un oeil désintéressé comme nous ferions les aventures d'autrui; nos expériences diverses, nos succès, nos échecs, nos imprudences, nos chagrins

Ci sono degli oggetti che a dir così ci vengono incontro, si prestano da se stessi a essere considerati esteticamente, e con le loro forme ben chiare e determinate ci rivelano con tutta evidenza la loro Idea: sono gli oggetti che noi diciamo belli. Ma ce ne sono degli altri i quali mentre con le loro forme significative c'invitano a contemplarli, si presentano come ostili

---

même et nos infortunes, deviennent la matière d'une légende, d'un conte que nous prenons plaisir à nous conter à nous-memes. Alors, repassant par toutes les situations où nous nous sommes trouvés autrefois, nous en ressentons le mélancolie ou la douceur; mais les passions qu'éveille en nous le souvenir ne sont que l'ombre des passions réelles; comme des ombres, elles sont légères, aériennes, fantômes ailés qui n'accablent pas l'âme d'un poids incommode, mais qui l'emportent avec eux dans leur libre essor; ce sont des douleurs sans amertume, ce sont des joies sans folle ivresse, ce sont des larmes qui n'ont rient de cuisant, c'est un rire qui tourne de lui-même au sourire. *Olim meminisse juvabit!* disait Enée à ses Troyens. Un jour viendra, pauvres naufragés, où cette mer en fureur, Troie embrasée, vos maisons saccagées, vos détresses et vos désespérances vous seront un spectacle doux à contempler. Vous vous direz alors: Voilà ce que nous avons souffert, et nonobstant nous avons vécu... Un jour, se disait Achille, la gloire de mon nom fera résonner la lyre d'un poëte, et de mes chagrins et de mes fureurs il composera un chant que toutes les bouches répéteront. Ce chant, Achille l'entendait d'avance, et la paix entrait dans son coeur. (V. CHERBULIEZ, nella *Revue Germanique*, v. 10, a. 1860).

alla volontà nostra, a quel fenomeno di volontà ch' è il nostro corpo: sia che con la loro forza potente ci minacciano e c' impaurano, sia che con la loro grandezza smisurata c' impiccioliscono. Quando, ciò nonostante, noi persistiamo nello stato di contemplazione disinteressata, e pure avendo coscienza di quel rapporto ostile degli oggetti con noi, continuiamo a considerarli in se stessi sollevandoci sulle nostre paure e le nostre debolezze, e la nostra mente a dir così si dilata a concepire l'Idea di quella forza e di quella grandezza; allora il piacere che noi proviamo, il piacere della conoscenza pura, è come il premio di uno sforzo continuato e di una vittoria sopra noi stessi, e diciamo sublimi gli oggetti che ci danno questa impressione. Davanti al mare immenso, sconvolto dalla tempesta, quando le onde gigantesche si sollevano e cadono, e si rompono impetuosamente sulle rocce a picco della spiaggia facendo volare la loro spuma fino al cielo: l'uragano urla, il mare muggisce, lampi improvvisi squarciano le nuvole nere, e il fragore del tuono copre lo strepito del mare e del vento — lo spettatore impavido di tutta questa scena coglie sul fatto la duplicità della sua coscienza: egli si riconosce come individuo, fenomeno fragile della volontà, che il menomo colpo di quelle forze può annientare, impotente contro la potente natura, essere limitato, trastullo della sorte, atomo impercettibile di fronte a quelle forze colossali; e nello stesso tempo egli si sente il

soggetto immortale della conoscenza pura, pel quale tutta quella lotta formidabile non è che uno spettacolo, e nella tranquilla contemplazione delle Idee egli si sente libero ed estraneo a ogni volontà e a ogni miseria. Questa è l'impressione compiuta del sublime: ciò che la produce è l'aspetto di una potenza incomparabilmente superiore all'uomo e che minaccia di annientarlo.

Non è difficile riconoscere qui la derivazione platonica e kantiana di tutta questa dottrina. Il contrasto tra la natura sensibile e soprasensibile dell'uomo, sul quale contrasto è fondata anche in Kant la teoria del sublime, diventa nel nostro filosofo la duplice direzione della coscienza, la diversità per lui radicale tra l'attitudine contemplativa e l'attitudine pratica, tra il considerare le cose come rappresentazioni e il considerarle come motivi, tra il puro vedere e *l'essere* una delle tante cose limitate e caduche che compongono il mondo; e la prima attitudine (la conoscenza spirituale di Platone libera dal contagio del corpo, la cognitio intuitiva di Spinoza non turbata da affetti) è anche una liberazione del soggetto conoscente dalla schiavitù del volere, con le sue limitazioni e i suoi tormenti. È come un sublimarsi, un sollevarsi sulla polvere della terra entrando nel puro e luminoso regno delle Idee, in quel regno delle forme che Schiller cantava *(Das Ideal und das Leben)*, celebrando appunto la libertà dell'ideale estetico sui conflitti e i dolori della vita. Noi

tocchiamo qui una delle più profonde e intime sorgenti del pensiero e dell' ispirazione del nostro filosofo.

Quest' attitudine o tendenza contemplativa e obbiettiva della mente, rivolta alla comprensione intuitiva delle cose, costituisce la genialità, una delle parole più abusate e che per noi ha il significato più preciso. Quando quest' attitudine esiste in un grado eminente, e non è momentanea ma persistente, e vi s'aggiunge la potenza creatrice, ossia il dono di riprodurre coi mezzi dell' arte la visione propria del mondo, allora abbiamo quel portento della natura ch'è l'uomo di genio. Genio per noi non è sinonimo di grand' uomo. Lasciando stare i grandi uomini della vita pratica, le cui qualità intellettuali e morali per quanto eminenti possono non aver niente di geniale (salvo in quegli eroi di bontà e di abnegazione che per la direzione disinteressata del loro spirito hanno qualcosa di affine al genio); è già un' osservazione di Kant che è un abuso di linguaggio il parlare di genio nelle scienze. La distanza che separa Newton dal più modesto studioso è grande: ma il procedimento mentale nei due è sostanzialmente lo stesso, è il procedimento discorsivo, che può essere più o meno rapido, più o meno conforme alla realtà, più o meno abile nelle applicazioni, più o meno fecondo di risultati nuovi; ma è sempre un procedimento comunicabile in termini astratti da cervello a cervello, per cui Newton, dice

Kant (Critica del giudizio, § 47) può dare conto con tutta precisione a se stesso e agli altri di tutti i suoi passi, dai primi elementi della geometria fino alle sue grandi e profonde scoperte; mentre nessun Omero e nessun altro grande poeta può dire come si producano le Idee così ricche di fantasia e di pensiero ch' egli si trova di avere nella testa: non può dirlo perchè non lo sa, e nessuno può impararlo da lui. La conoscenza geniale non è la conoscenza guidata dal principio di relazione, per via di concetti, opera della riflessione premeditata e consapevole, ma è la conoscenza delle Idee: ciò che costituisce propriamente il genio è la perfezione e l'energia della conoscenza intuitiva. Opere geniali si dicono quelle che nascono direttamente dall'intuizione e parlano all'intuizione. La sorgente schietta di ogni opera o pensiero immortale che porta l'impronta del genio, è la visione limpida, obbiettiva, disinteressata della realtà, quale si produce in alcuni spiriti privilegiati nei momenti più lucidi e fortunati della loro esistenza, in contatto diretto con le cose, dictante mundo, per una specie d' istinto o disposizione felice ch' è al di là della coscienza e della riflessione dell'individuo come tale: per cui in tutti i tempi è parsa come un' ispirazione che venga dall' alto.

Questa comprensione intuitiva delle Idee fa l' enorme differenza tra il genio e l' uomo ordinario, il quale non vede se non gli oggetti che

possono interessare la sua volontà, o tutt' al più, si ferma alle relazioni degli oggetti fra di loro. L' uomo di genio (in quanto tale e non soggetto anche lui alle comuni miserie) vede positivamente un mondo diverso dagli altri, non perchè viva in un mondo fantastico, ma perchè guarda con occhi diversi lo stesso mondo che esiste per tutti: il suo sguardo penetra più addentro, e la realtà si rispecchia in lui più limpidamente. Per l' uomo ordinario la conoscenza è come la lanterna che gl' illumina la via della vita, per l' uomo di genio è come il sole che gli svela il mondo. Il genio contempla, l' altro guarda curiosamente, spia.

A questo dono della visione chiara che va al fondo delle cose si aggiunge l' altro che abbiamo detto, la potenza creatrice, il dono di rappresentare coi mezzi dell' arte sua le Idee ch'egli vede. Egli non copia la realtà, non imita, ma genera dal di dentro le forme ch' egli produce, palpitanti della vita ch' egli v' infonde. L' originalità e l' esemplarità, diceva già Kant, sono i caratteri delle produzioni geniali, volendo dire ch' esse non sono il risultato di regole apprese (salvo naturalmente i particolari tecnici dell' esecuzione) ma servono esse stesse di regola e di modello a chi le studia. Lo studio, l' esperienza diretta della realtà e della vita, l' abilità tecnica dell' artista sono avvalorate in lui dalla fantasia, la quale da una parte allarga l' orizzonte della sua mente al di là delle sue

esperienze particolari necessariamente limitate, sicchè dai pochi dati che sono a sua disposizione egli può rappresentarsi immagini di vita, piene di verità, non direttamente conosciute da lui; e dall' altra parte gli permette di vedere nelle cose non quello che la natura ha prodotto effettivamente con le sue limitazioni e mancamenti, ma quello che si sforzava di produrre; non gli esemplari ordinariamente imperfetti delle Idee, ma le Idee stesse nella realtà loro e nella loro purezza. Egli comprende la natura *à demi-mot*, e può enunciare distintamente quello ch' essa non fa che balbettare coi suoi tentativi, e presentandole l' opera sua è come se dicesse: ecco quello che tu volevi dire; a cui la voce del conoscitore esperto risponde consentendo: sì, è proprio questo. Questo senso di ciò ch' è vivo, questo concepire nel vero, è cosa interamente diversa dal copiare la realtà o imitare modelli; ed è insieme ciò che distingue l' opera dell' artista vero, anche nelle produzioni sue più fantastiche, dalle immaginazioni vuote, false, capricciose dei mediocri. Sicchè, mentre l' opera d' arte ci dà, come sappiamo, la pura apparenza della realtà spoglia di tutto ciò che potrebbe essere per la nostra volontà argomento e motivo di desiderio, di avversione e di dolore; ci dà nello stesso tempo la natura come chiarificata e concentrata, nella sua essenza, liberata da tutte le accidentalità perturbatrici, rappresentata nelle forme più espressive e significative, che hanno

una vita più vera e più durevole delle cose reali; in modo che la comprensione delle Idee è resa a noi più facile e evidente. L' artista di genio, con l' opera sua, ci solleva fino a sè, ci aiuta a guardare il mondo con gli occhi suoi, almeno nella misura in cui noi siamo atti e disposti ad appropriarci la sua visione. Per questo, dice Schopenhauer, ed è una delle sue più belle sentenze, con una vera opera d' arte bisogna comportarsi come alla presenza di un grande signore: metterlesi davanti e aspettare ch' essa ci dica qualche cosa. La maggior parte invece ci girano attorno, distratti, e si affrettano a criticarla.

Noi non possiamo fermarci sulla teoria delle singole arti: ci limiteremo a passarle in rassegna molto rapidamente in relazione con le Idee ch' esse esprimono.

Le forze più elementari della materia solida, il peso e la rigidità, la pressione e la resistenza, masse che tendono a posarsi sul suolo e altre masse che contrariano e insieme soddisfano quella tendenza sostenendole, formano il tema estetico dell' architettura: l' artista con diverse forme e diversi accorgimenti prolunga e mette in evidenza il conflitto di queste forze e proprietà della materia, che sono la prima manifestazione visibile della volontà nella natura. A parte l'utilità esterna a cui l' edifizio può servire (per cui l' architettura non è un'arte interamente libera), la bellezza di esso consisterà nell' adattazione e

finalità evidente di tutte le sue parti al mantenimento dell' insieme, col quale ciascuna per il posto che occupa, per la sua forma e grandezza deve avere un rapporto talmente necessario, che se fosse possibile togliere una parte sola, tutto l' edifizio dovrebbe crollare. Le forme regolari della costruzione, le proporzioni, la simmetria contribuiscono in parte a facilitare la comprensione dell' insieme, e in parte piacciono anche per se stesse, mostrandoci la regolarità dello spazio come spazio; ma non sono la parte essenziale dell' effetto estetico, ch' è di natura dinamica, non solamente matematica: la simmetria può mancare del tutto, come accade nelle ruine. E in ogni caso la bellezza dell' opera architettonica è come rialzata e messa in tutta evidenza dalla luce: la luce ricevuta, fermata e riflessa da quelle grandi masse opache, coi loro contorni netti e le loro forme variate, rivela essa stessa la sua natura e le sue proprietà procurando il più vivo godimento allo spettatore; giacchè la luce è ciò che v' ha di più lieto, di più giocondo, condizione e simbolo della maniera più perfetta di conoscenza, della conoscenza intuitiva, del *perfetto vedere.*

Le bellezze del mondo vegetale non hanno bisogno dell' arte per rivelarsi a noi, si offrono come da se stesse: è già un' osservazione finissima di S. Agostino che le piante *formas suas varias sentiendas sensibus praebent, ut pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle vi-*

deantur. Nella vegetazione si annunzia già il fenomeno della vita, ciò ch' è affine a noi, l'elemento della nostra esistenza, ed è come una vittoria sulle forze inferiori della materia bruta; e lo spettacolo di quella vita splendida di forme e di colori, così rigogliosa e libera, e pure così tranquilla e riposata ci allieta e ci rasserena, ponendoci immediatamente nello stato di pura contemplazione. L' arte qui (giardinaggio, orticultura) non può fare altro che utilizzare le condizioni propizie e aiutare la natura a rivelarsi, e qualche volta la guasta. L' espressione veramente artistica del mondo vegetale, come in generale della natura incosciente, è la pittura di paesaggio, la quale insieme con la bellezza degli oggetti ci dà e ci comunica la disposizione con cui l' artista li ha guardati, animandoli e riproducendoli *con amore*.

Un più alto grado dell' obbiettivazione della volontà ci è dato dalla pittura e scultura di animali. Qui, nel piacere estetico che noi proviamo, è già predominante il lato obbiettivo, l' importanza significativa dell' Idea rappresentata. La volontà di vivere ci apparisce nella sua nudità e ingenuità, non dominata dalla ragione, senza nessuna dissimulazione, in forme nette e accentuate, che possono giungere fino al grottesco e al mostruoso, e nelle quali il carattere non ancora individuale ma specifico si manifesta non solo con la figura ma anche con l' attitudine e la fisonomia. È come una lezione

che ci viene dal gran libro della natura, nelle cui forme maravigliose e diverse noi riconosciamo già la nostra propria essenza: *tat tvam asi.*

Questo lato obbiettivo del piacere estetico prevale assolutamente nella rappresentazione dell'Idea umana. La bellezza della forma e la grazia delle movenze, la conformazione armoniosa del corpo e la spontaneità e convenienza evidente dei suoi atteggiamenti e movimenti, sono per noi l'obbiettivazione suprema e più perfetta della volontà della vita: quest'Idea ci rapisce di ammirazione, quando noi la vediamo riprodotta, come pura forma plastica, nell'opera dello scultore. Del quale sopratutto è vero quello che abbiamo detto dell'artista in generale, che intende la natura *à demi-mot,* e mentre crea secondo lo spirito di lei, riesce a superarla modellando nel marmo più resistente forme di bellezza che a quella non riescono. Così il Greco geniale, educando l'occhio alla vista quotidiana di bei corpi giovanili nudi o seminudi, ha potuto realizzare l'ideale delle belle forme umane, non senza dare un'impronta individuale alle figure diverse con le quali egli rappresentava i suoi dei e i suoi eroi.

La pittura penetra ancora più addentro nell'interpretazione della realtà: essa ci dà anche il carattere interno mediante l'espressione del viso ed il gesto, quindi il sentimento, la passione, le modificazioni dell'intelligenza e della volontà. Gl'individui e le azioni a cui prendono parte, o le scene a cui assistono, possono diven-

tare oggetto dell'arte. Nel ritratto, nella pittura storica, nella pittura di genere, nella pittura religiosa, la complessa e varia Idea umana è rappresentata nelle forme più diverse e caratteristiche: le scene più fuggitive della vita comune, che spesso come rivelazione della natura interiore dell'uomo, hanno un'importanza più grande degli avvenimenti che la storia ricorda, sono fissate in questo loro significato ideale in immagini durevoli; e in alcuni quadri d'argomento religioso, dovuti ai più grandi maestri, ci apparisce una delle forme più alte dell'ideale umano, l'immagine del santo, a cui il segreto della vita e del mondo si è rivelato, che nella faccia e nello sguardo porta come il riflesso della luce interiore che l'illumina, e mediante la rassegnazione è pervenuto alla serenità e alla pace, come a un porto sicuro dove non giungono i flutti agitati della vita.

Con la poesia il dominio dell'arte si allarga sempre di più e l'interpretazione della realtà diventa più profonda. La poesia è l'arte di mettere in moto l'immaginazione mediante le parole, le quali per se stesse non possono esprimere che concetti astratti, ma nel loro insieme (aiutate anche dalla magia del ritmo e della rima) sono destinate a evocare forme e immagini: per cui qui, più che nelle altre arti, è indispensabile la immaginazione di chi legge o ascolta perchè egli riproduca in se stesso le Idee che il poeta gli presenta. L'universalità dello strumento (la pa-

rola e i concetti) di cui il poeta si serve. fa sì che il suo dominio è molto vasto: tutta la natura, tutte le Idee possono entrare nel suo canto; ma sopratutto l'uomo è il tema suo più fecondo. Se nella riproduzione di alcuni aspetti della bellezza visibile e in generale della natura inferiore all'uomo la poesia non può rivaleggiare (e avrebbe torto di farlo) con le arti plastiche, in compenso essa ha il vantaggio di potere sviluppare progressivamente il suo soggetto: per cui l'essere umano, in quanto non si rivela unicamente con l'atteggiamento e l'espressione momentanea, ma con una serie di azioni, di affetti e di pensieri, rimane l'oggetto proprio e inesauribile della poesia. Due vie si aprono al poeta, la poesia lirica, subiettiva, e la poesia obbiettiva (narrativa e drammatica). Il poeta lirico vive e si sente vivere, racconta a se stesso la sua storia, canta la natura com'egli la vede e la sente, colorandola del suo sentimento; e poi ritorna su se stesso, racconta le sue gioie e i suoi dolori, e le sue gioie e i suoi dolori non appartengono a lui solamente, la sua storia è quella del cuore umano, che si riconosce in lui e palpita e gode del suo canto. Il poeta obbiettivo invece si volge alle cose, cercando di dimenticare se stesso. Nell'epopea, nel romanzo, nel dramma, egli concepisce dei caratteri vari, diversi, ben determinati e individualizzati; li pone in condizioni in cui essi possano svilupparsi e rivelarsi, e fa che dal loro incontro o conflitto si producano situazioni

importanti e azioni significative, alle quali noi prendiamo un grande interesse. La vita umana, quale la conosciamo d' ordinario nella realtà, rassomiglia all' acqua placida di uno stagno o che scorre tranquilla per la sua china ; ma come la natura dell' acqua non è solamente quella di riflettere l' azzurro del cielo o gli alberi che crescono sulle sue ripe, ma è anche quella di zampillare vivace dalla fontana, o di precipitarsi in cascate potenti, di spumeggiare furiosa e sollevarsi fino al cielo ; così la vita umana ci apparisce nell' opera del poeta, mossa, commossa, agitata, con le sue tempeste e i suoi abissi — e l' opera più alta del genio poetico è la tragedia, la quale ci racconta dolori e angosce senza nome, le lotte e le disfatte di volontà eroiche, la colpa con le sue conseguenze, il male coi suoi trionfi, la passione e l' innocenza che corrono ugualmente alla loro rovina, storie di terrore e di pietà che noi ascoltiamo con un piacere intenso e una rassegnazione austera ch' è il più alto grado del sublime, giacchè lo spettacolo tragico è lo spettacolo stesso della vita scrutata nel suo fondo, e ce la fa apparire come un sogno pauroso del quale fossimo già svegli e risanati.

Infine, la più meravigliosa delle arti, la musica. Tutte le altre arti ci presentano forme, immagini, oggetti, le Idee delle cose; la musica esprime direttamente e immediatamente i moti stessi della volontà ch' è l' essenza della vita e

del mondo. Quello che nessuna parola può dire, i sospiri, i gemiti, le aspirazioni, l' esultanza e i singulti; ciò che noi chiamiamo sentimento perchè non è pensabile nè rappresentabile per via di concetti o d' immagini; i moti più leggieri e le vibrazioni più fugaci della vita al pari delle passioni sue più intense, la gioia più delirante, il dolore più straziante, la musica può esprimere con la combinazione infinitamente varia dei suoi suoni. E questi sentimenti essa esprime non nella loro realtà fenomenale, con le occasioni, gli oggetti e i motivi che li provocano, ma in se stessi: non questa o quella gioia, questa o quella afflizione, ma la gioia e l' afflizione come tali, con tutte le loro gradazioni e sviluppi, nella loro essenza, senz' altri accessori. E ciò nonostante noi comprendiamo perfettamente questo linguaggio, il quale mentre ha l' universalità dei concetti astratti, è insieme di tutta precisione; tocca il fondo della realtà, ed è chiarissimo. Nella vita reale, davanti a una scena, a un avvenimento che ci commuove, quando sentiamo levarsi le note liete o solenni di una musica appropriata, ci pare che non ci sia più nulla da dire, che l' ineffabile abbia trovato la sua espressione, che quelle note ci svelino il significato più riposto e ci diano il commentario più chiaro e più esatto dell' avvenimento che ci commuove. E inversamente, la nostra immaginazione è facilmente messa in moto dalla musica: essa vorrebbe dare una forma a ciò che quella racconta,

cerca di dare una figura a questo mondo di spiriti invisibile e pure così animato e vivido che ci parla così direttamente: di qui il canto con parole e l'opera in musica. Il piacere che noi proviamo in questo caso, quando alla musica si aggiunge un testo intelligibile, proviene dal fatto che la nostra attività rappresentatrice e la nostra ragione non rimangono inoperose e insodisfatte durante l'udizione musicale: noi comprendiamo insieme l'uno e l'altro linguaggio, e mentre la musica esprime il sentimento e la passione, la parola ci dice il perchè e il come, le occasioni e i motivi; e quando la musica è stata composta espressamente per il dramma, essa ne è come l'anima, ci dà l'interpretazione più profonda e l'essenza ultima di quelle situazioni di cui la figurazione scenica non ci presenta a dir così che l'involucro esteriore. Ma quest'aggiunta delle parole è cosa secondaria e subordinata, non essenziale alla musica: considerare questa come il semplice ausiliario della poesia è un falsare la sua essenza, e talvolta costringerla a parlare una lingua che non è la sua: la musica come tale conosce solamente i suoni, non le cause o le occasioni che li provocano: che siano Agamennone e Achille che disputano fra loro, o due borghesi, essa lo ignora; sentimenti e passioni, gioia e dolore, sono la sua sola realtà; e il suo linguaggio è il più potente di tutti, agisce direttamente e infallibilmente meglio di qualunque parola. Chi si profonda e

si assorbe nell' udizione di una sinfonia, può credere ch' essa gli racconti la storia sua, le sue allegrezze, le sue malinconie, le sue speranze, i suoi rimpianti e le sue angosce; e in fondo, la cosa è vera, perchè essa racconta la storia di tutti. Al di là di ogni specificazione e immagine concreta la musica attinge ed esprime direttamente l' anima più segreta della nostra vita. E questa vita così varia, ricca, mobile, intensa e passionata non è la realtà coi suoi tormenti, ma è l' espressione, l' immagine ideale della vita, la vita colta nel suo intimo e a dir così allontanata da noi: si direbbe che quanto più addentro l' espressione dell' arte penetra e fruga nelle pieghe più riposte del nostro cuore, tanto più essa ha la virtù di quetare le nostre voglie, purificandoci e sollevandoci al di sopra di noi stessi. La musica, più di ogni altra arte, agisce immediatamente sulla nostra volontà: se siamo depressi, ci rianima; se siamo eccitati, ci calma; parlandoci delle nostre gioie e dei nostri dolori come da un Paradiso che ci è familiare e pure lontanissimo da noi: per cui essa non ci fa mai soffrire veramente, anche nei suoi accordi più dolorosi: invece, nella vita reale, non è il suono o l' espressione ideale del dolore che noi sentiamo, ma siamo noi stessi la corda tesa, fremente e tormentata.

Così l' arte, in tutte le sue forme, è il rispecchiamento della vita e del mondo: il vero mondo come rappresentazione, in tutto il suo

significato e la sua essenza. Ed è insieme la grande liberatrice. L'arte è serena, la vita è seria, ha detto Schiller. Noi abbiamo veduto in che consiste la serenità dell'arte; ci rimane ora a dire in che consiste la serietà della vita, come il nostro filosofo l'ha intesa; a dirlo nel nostro linguaggio, non con le forme animate dell'arte, ma per mezzo dei concetti astratti della ragione, che sono il materiale con cui il filosofo lavora per comunicare altrui la visione propria del mondo.

VIII. — La morte e l'amore.

Le considerazioni etiche, sulla vita e la condotta umana, sono nella mente di Schopenhauer le più importanti di tutte: importanti perchè c'interessano più da vicino, e riguardando la volontà direttamente, ci conducono a riflettere sul significato ultimo e il valore della nostra vita. Con più ragione di Spinoza, egli dice, avrebbe potuto intitolare Etica l'opera sua: l'Etica non è solamente l'ultima parte del sistema, ma chiarisce e determina essa stessa il pensiero fondamentale in cui il sistema consiste.

L'uomo in fondo è stato spinto a filosofare non tanto dal bisogno puramente intellettuale di spiegare i fenomeni della natura e di cercare, come dicono, l'origine prima delle cose; ma sopratutto dalle perplessità in cui egli s'imbatte quando comincia a riflettere sulla propria con-

dizione nel mondo, dal bisogno di chiarire a se stesso l'enigma della sua esistenza e del suo destino. La Filosofia, come già videro Platone e Aristotile, è nata dalla meraviglia. Nessun essere, all'infuori dell'uomo, si meraviglia della propria esistenza: per tutti gli altri animali essa è una cosa che s'intende da sè, che non li colpisce. Il loro sguardo è tranquillo, il loro intelletto non conosce problemi nè misteri: esso è tutto inteso ai servigi della natura da cui è nato, non se la propone come un obbietto, non s'è ancora distaccato dal tronco su cui è cresciuto. Ma dopo che a traverso i due regni degli esseri incoscienti e poi a traverso la lunga e vasta serie degli animali, la volontà ch'è l'essenza intima della natura s'è elevata fino all'uomo fornito di ragione, allora comincia per la prima volta a riflettere sopra di sè, si meraviglia dell'opera propria, e si domanda che cosa è essa stessa: meraviglia tanto più seria in quanto essa si trova qui, per la prima volta, con coscienza in presenza della morte, e la condizione limitata e precaria di ogni esistenza e l'inanità di ogni sforzo non possono a meno di colpirla con più o meno evidenza. La morte e il dolore sono i grandi ispiratori, gli stimoli più potenti e incessanti alle considerazioni filosofiche e alle spiegazioni metafisiche del mondo. Templi o chiese, pagode o moschee, in tutti i paesi e in tutti i tempi attestano nel loro splendore e nella loro magnificenza questo bisogno metafisico, vivace

e indistruttibile, ch' è proprio dell' uomo. È vero ch' è un bisogno, talvolta, di facile contentatura: un dogma o una favola bastano ad appagarlo; e, secondo certuni, è un bisogno fallace che sarebbe meglio estirpare dal cuore dell' uomo: a sentire costoro, si direbbe che l' uomo non è un animale metafisico, ma un animale empirico. Questo vuol dire che ci sono gradi diversi di chiarezza nelle coscienze, da quelle più ottuse e anguste di poco superiori alla coscienza animale, per cui la vita non è un enigma ma un compito da assolvere, fino a quelle più lucide e vaste per cui non questa o quella parte della realtà, non la connessione tra fenomeno e fenomeno, ma il mondo nel suo insieme, il fatto stesso della esistenza diventa un problema. Gli spiriti in cui la coscienza di questo problema è più chiara e più persistente si chiamano filosofi; e il loro tema è quello stesso che le Religioni trattano a modo loro e in una forma adatta alla mente e alla fantasia popolari. Le Religioni sono anche esse interpretazioni metafisiche dell' esistenza, per lo più in forma allegorica; sono la Metafisica del popolo, il solo mezzo di far comprendere e sentire l' alto significato della vita a spiriti rozzi e incolti, a cui servono di guida e di sostegno nella loro condotta, di consolazione nella vita e nella morte.

La Filosofia di Schopenhauer non pretende di formulare in linguaggio astratto i dogmi di una Religione particolare; ma pretende di ri-

spondere, nei limiti concessi alla ragione umana, ad alcune delle perplessità e delle esigenze da cui le Religioni sono nate. E noi vedremo, procedendo nel nostro discorso, che l'espressione di bisogno metafisico da lui introdotta ha per lui un significato che lo ravvicina alla tendenza religiosa, la tendenza a superare in qualche modo, almeno praticamente, le condizioni e le limitazioni dell'esistenza empirica.

Una moltitudine di individui che nascono e muoiono, di esseri caduchi che si affacciano per un momento alla vita e poi si dileguano lasciando il posto ad altri sullo stesso teatro del mondo — questa è la realtà per la coscienza comune. Questa veduta empirica della realtà non è precisamente falsa, ma superficiale. Noi sappiamo che in tutti quegli esseri che si succedono come sogni fuggitivi vive e si afferma una stessa natura, la volontà di vivere, una e identica in tutti. L'individuo nella sua singolarità esiste per la conoscenza sottomessa al principio di relazione, in questo luogo, in questo tempo, in un dato momento della serie causale: da questo punto di vista certamente l'individuo riceve la vita come un dono, esce dal nulla; poi la morte lo priva del suo dono, ed egli rientra nel nulla. Ma per chi guarda le cose dal punto di vista filosofico, cioè a dire dal punto di vista delle Idee, c'è qualcosa che permane a traverso il succedersi degl'individui e di tutti i fenomeni. Già, la persistenza del mondo obbiettivo che

noi abbiamo imparato a conoscere come rappresentazione, ci dice che il soggetto della conoscenza identico in tutti gl' individui e spettatore di tutti quei fenomeni non è menomamente attinto dalla nascita e dalla morte. E come l' insieme della natura non è punto turbato dalla sparizione di un solo essere, così rimane intatta ed eterna, sempre presente, l' essenza intima di essa, la volontà di vivere, di cui l' individuo non è per così dire se non un esemplare o un campione nel quale essa si manifesta. La natura stessa, a chi sa intendere il suo linguaggio, dice ingenuamente e con tutta evidenza il poco caso ch' essa fa dell' individuo. Non è all' individuo come tale ma alla specie che la natura s' interessa, e di cui procura seriamente la conservazione con un lusso di precauzioni mediante la sovrabbondanza dei germi e il potere immenso dell' istinto di riproduzione. L' individuo al contrario non ha alcun valore per lei, e non ne può avere, perchè il dominio di essa abbraccia un tempo infinito e uno spazio infinito, capaci di un numero infinito d' individui possibili: essa è sempre pronta ad abbandonare l' individuo, che non solamente è esposto a perire di mille maniere e per le cause più insignificanti, ma che già anticipatamente è votato alla morte, e la natura stessa ve lo spinge dal momento ch' egli ha assolto il suo compito ch' è quello di conservare la specie.

In quest' ordine d' idee Schopenhauer scrive

le considerazioni con le quali si apre l'ultimo libro dell'opera sua principale, sulla morte e sull'amore, e nelle quali egli chiarisce la sua intuizione metafisica, opponendo a essa le paure, le speranze e le illusioni della coscienza individuale, che giudica e sente dal suo punto di vista empirico, non senza talvolta un presentimento inconscio della vera realtà delle cose.

Già, parlando delle Idee platoniche, noi abbiamo veduto in che consiste la giovinezza eterna del mondo, la permanenza delle forme essenziali degli esseri a traverso il mutare e il succedersi dei fenomeni. Il presente che empiricamente considerato è un attimo essenzialmente fugace, è in realtà la sola cosa che permane eternamente (il *nunc stans* che dicevano gli scolastici), la forma propria, esclusiva e inseparabile della vita o della realtà piena. Il presente è sempre là con tutto ciò ch'esso contiene, e sorgente e sostegno del suo contenuto è la volontà di vivere o la cosa in sè di tutti i fenomeni, ossia insomma noi stessi. Ciascuno di noi potrebbe dire: Io (come volontà di vivere) sono per sempre possessore del presente, esso mi accompagnerà quale ombra per tutta l'eternità. Giacchè la vita è assicurata alla volontà, e il presente alla vita; nessuna cosa potrebbe mai togliergliele. Di qui, quando si considera la vita degl'individui, due fatti molto significativi e che sembrano contraddirsi: da una parte la paura della morte, paura comune a tutti i viventi, istintiva come la fame, manifestazione

irrefrenabile dell'attaccamento alla vita ch'è l'essenza intima di essi tutti, e che si mostra per esempio nella circospezione inquieta con la quale l'animale cerca di mettere se stesso e sopratutto la sua progenitura al riparo di ogni pericolo; e dall'altra il fatto non meno caratteristico della sicurezza, dell'incoscienza con cui ciascun animale vive, quando nessun pericolo immediato lo minaccia, come se dovesse essere eterno. Perfino l'uomo, che possiede in astratto la conoscenza della morte, la teme solo a momenti quando qualche circostanza gliela richiama alla mente; ma il pensiero di essa non gli avvelena la vita; lo stato abituale del suo spirito non è quello di un condannato a morte com'egli è in realtà: egli continua a vivere tranquillamente e bravamente, al pari dell'animale che non pensa, come se la morte non esistesse. Questo coraggio di vivere, questa sicurezza profonda che sostiene tutti i viventi, è l'espressione sincera della natura che sa di essere eterna: la natura è tutta intera in ogni cosa, ha il suo centro in ogni essere animato, e ognuno di essi sa istintivamente, nel più profondo dell'essere suo, che l'essenza sua è immortale, indistruttibile. Come dice Spinoza, *sentimus experimurque nos aeternos esse.* Se non che, quando la morte si presenta sul serio, e si appalesa per quello che è in realtà, come l'annientamento dell'individuo; allora, non essendo questo altro se non la stessa volontà di vivere in un'obbiettivazione singola, tutto l'essere suo

si ribella; e tutti i dolori e le atrocità della vita non pesano tanto quanto le angosce di chi si trova faccia a faccia con la morte. « L'individuo che prova le angosce della morte ci dà lo spettacolo strano e quasi risibile del padrone dei mondi, di colui che riempie tutto dell'essere suo, e per cui solo ogni cosa esiste, che si dispera perchè teme di finire, d'inabissarsi nell'abisso del nulla eterno; — mentre in realtà tutto è pieno di lui, e non v'ha luogo dov'egli non si trovi, nessun essere in cui egli non viva: non è l'esistenza che porta lui, è lui che porta l'esistenza. E ciò nonostante è ancora lui che si dispera in quest'individuo torturato dalle angosce della morte: egli si lascia ingannare da un'illusione, prodotta dal principio d'individuazione, che gli fa apparire la sua esistenza limitata a quella dell'essere che sta per morire: e quest'illusione fa parte del sogno penoso nel quale egli è immerso in quanto volontà di vivere ».

Quello che impedisce alla coscienza empirica di aprire gli occhi a questa veduta è il fatto che ognuno di noi identifica la realtà del proprio essere con la propria coscienza, e poichè questa è soppressa effettivamente dalla morte, e con essa sparisce tutto quello ch'è proprio all'individuo e lo differenzia dagli altri, così ci pare che la fine dell'individuo sia una fine totale, radicale e irrimediabile. E allora succede questo, che mentre noi sopportiamo con tutta tranquillità il pensiero

di un tempo infinito già trascorso senza che noi esistessimo, ci pare una cosa enorme e spaventosa che dopo di noi debba seguire una seconda eternità durante la quale non saremo più. È dunque quel breve intermezzo di un' esistenza effimera che ci fa apparire così grande la differenza tra il prima e il poi? Pure è infallibilmente certo che il non essere che segue la morte non potrebbe essere diverso da quello che l' ha preceduta. Si leggono delle belle declamazioni su quello che c' è di rivoltante ad ammettere che lo spirito dell' uomo, che abbraccia l' universo e si eleva così in alto con le sue sublimi concezioni, debba essere seppelito col corpo; ma che questo stesso spirito, con tutti i suoi attributi, abbia lasciato scorrere tutta un' eternità prima di apparire sulla terra, e che il mondo durante tutto questo tempo abbia potuto fare a meno di lui, è una cosa a cui non si pensa. Pure niente sarebbe più naturale che domandarsi: Che cosa ero io durante tutto il tempo ch' è scorso prima della mia nascita? E la risposta potrebbe essere questa: Ero sempre Io, cioè a dire che tutti quelli che durante quel tempo dicevano Io, erano precisamente la stessa realtà che dice Io adesso. — E che cosa importa a me? — dice la coscienza empirica. Nel fatto è nella parola Io che si trova il grande equivoco, secondo ch' essa significa o l'individuo empirico come tale, che nasce e muore nel tempo, o la realtà in sè di cui l'individuo è l' apparizione fuggitiva. Nel primo caso io posso

dire: la morte è la mia fine assoluta. Nel secondo caso il fenomeno individuale che costituisce la mia persona è una parte infinitamente piccola, e caduca, del mio essere vero: il quale è al di fuori del tempo, ossia, come abbiamo spiegato, esiste in quel presente eterno che riempie ogni tempo, e non è tòcco dalla morte, come non è stato prodotto dalla nascita mia, e porta a dir così nel suo seno la possibilità di un numero infinito d' individui. La morte può annientare quello che la nascita ha prodotto, ma non può sopprimere ciò che sin dal principio ha reso il nascimento possibile. Il nascere e il morire sono l' uno e l' altro fenomeni della vita. La cosa in sè di questa non può essere attinta in alcuna maniera dalla fine temporale di un fenomeno temporale. Il materialismo e il puro naturalismo i quali dicono che nessun atomo di materia va perduto, e ammettono l' ubiquità e la perennità delle forze naturali, sono nel vero; salvo che la incurabile limitazione empirica del loro punto di vista impedisce a essi di attingere l'in sè di quelle forze e di vedere nella materia quello ch' essa è realmente, la visibilità più superficiale e appariscente dell' essenza delle cose. La sola via che conduce a una soluzione non fallace nè lusingatrice dei desideri egoistici dell' uomo, è la grande dottrina trascendentale che insegna il carattere fenomenale del tempo, condizione della molteplicità e del succedersi degl' individui. E la soluzione dell' enigma si trova nella dottrina

che riconoscendo il carattere secondario dell' intelletto, sa distinguere questo da ciò ch' è veramente primitivo e indistruttibile nell' uomo come in tutti i viventi. L' errore di tutti i filosofi è stato di porre l' elemento metafisico, eterno dell' uomo nell' intelligenza, ch' è una funzione del l' organismo e con questo nasce e perisce. La morte distruggé l' intelligenza, non ciò che la produce e la mantiene: la vita individuale si estingue, ma il principio della vita rimane eternamente. Per cui un istinto infallibile dice a ciascun uomo che c' è in lui qualche cosa di indistruttibile, che non muore: non l'intelligenza, nè il corpo, ma la base, la radice, la cosa in sè dell' intelligenza e del corpo. È questa realtà, nella coscienza che ciascuno ha di se stesso, si chiama volontà, volontà di vivere: ed è il limite estremo al quale le nostre domande, come le nostre risposte, si possono spingere. Da questo punto di vista il succedersi degli esseri non ci apparirà più come un continuo prodursi dal nulla e un ricadere nel nulla di realtà transitorie nel vuoto del tempo che sarebbe la sola cosa assolutamente obbiettiva; ma ci apparirà come il fenomeno o il rinnovarsi incessante di una stessa realtà che riempie essa ogni tempo, senza distinzione di passato, di presente o di avvenire. Invece di dire all' uomo: tu cominci ad esistere con la tua nascita, bisognerebbe dirgli: tu non sei un nulla; e insegnargli a comprendere

questo nel senso in cui gli antichi dicevano: τό γαρ ὄν αεὶ ἔσται, ἐγὼ εἰμί πᾶν τὸ γεγονός, καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον: ciò che è, sarà sempre; io sono tutto ciò ch' è stato, che è e che sarà. La volontà di vivere apparisce a se stessa in un presente infinito: i dolori del nascimento e le angosce della morte sono le condizioni costanti che le permettono di mantenersi nella sua obbiettivazione, sono cioè le condizioni perchè l' in sè del nostro essere garentito contro la fuga del tempo e la distruzione delle generazioni sia sempre presente, e assapori, a dir così, i frutti della volontà che si afferma. La morte è per la volontà di vivere ciò ch' è il sonno per l' individuo, o l'ammiccare momentaneo della palpebra per l'occhio: un momento di riposo che non interrompe la visione. Come la notte fa sparire il mondo, senza che per questo esso cessi un solo istante di esistere, così l' uomo e l' animale spariscono con la morte, mentre che la loro essenza rimane eterna. Le alternative del nascere e del morire sono le vibrazioni infinite e infinitamente rapide del fenomeno del mondo, la cui essenza rimane intatta, a quel modo che l' arcobaleno rimane immobile sulle innumerevoli gocce della cascata che lo forma e lo sostiene.

L' atto che congiunge l' una all' altra le generazioni e le perpetua nel tempo è l'atto genitale. Per l' individuo generante esso è l' espressione più netta della volontà di vivere, il sintomo della sua affermazione più positiva e più energica,

un' affermazione che oltrepassa il corpo e la morte dell' individuo, e ha per risultato la procreazione di un nuovo organismo: una nuova esistenza nasce così nel tempo e prende il suo posto nella serie causale. Per rapporto all' essere generato, l' atto genitale non è propriamente la ragione della volontà che apparisce in lui, ma come ogni causa nella natura, è la causa occasionale la quale fa che la volontà apparisca in un dato momento e in un dato luogo. Nell' uno e nell' altro si manifesta la stessa natura, la cosa in sè di entrambi: di qui l' importanza colossale, l' importanza metafisica, dell' istinto della procreazione e della sua ripercussione nella coscienza individuale, che gli uomini chiamano amore.

L' amore ha le sue radici nell' istinto sessuale, è questo stesso istinto specializzato, rivolto verso il possesso di una persona determinata. Tenendo presente questo, e guardando superficialmente le cose, ci sarebbe da meravigliarsi della parte grande che occupa l' amore, con le sue cianfrusaglie, nei pensieri e nei discorsi degli uomini. In realtà la cosa è seria: l' importanza del risultato è proporzionata alla serietà degli sforzi con cui lo si persegue. Perchè quello che si decide qui è niente meno che la composizione della generazione futura. Il commercio amoroso, con tutta la sua frivolezza, è destinato a determinare l' esistenza non solo, ma anche l' essenza dei personaggi del dramma, che dovranno prendere il nostro posto sulla scena del mondo. Come l' esi-

stenza di questi esseri futuri ha per condizione l' istinto sessuale in generale, così la loro natura o essenza ha per condizione l'amore, cioè a dire una selezione individuale fra gli oggetti possibili della sua sodisfazione. L' istinto sessuale in generale è già volontà di vivere; ma quando questo istinto apparisce nella coscienza individualizzato, diretto verso una data persona, e non altra che quella, è allora la volontà di vivere come un tale essere particolarmente determinato. Ciò che attira così fortemente e esclusivamente l' uno verso l' altro due individui di sesso differente è la volontà di vivere della specie che si obbiettiva per anticipazione in un essere nuovo che sarà nella sua struttura e nelle sue qualità la combinazione e la risultante delle qualità della madre e del padre. Il carattere proprio, individuale di ciascun uomo è in fondo uno dei grandi misteri della natura; ma è allo stesso modo inesplicabile la passione speciale ed esclusiva dei due amanti l' uno per l' altro. I due fenomeni si corrispondono: il primo è come la realizzazione concreta del secondo, manifesta esplicitamente quello che era implicito nell' altro. In realtà il principio della nascita d' un nuovo individuo, il vero *punctum saliens* della sua esistenza, è il momento in cui i suoi genitori hanno cominciato ad amarsi: alla fiamma di quegli sguardi che si cercano e s' incrociano, ardenti di desiderio, una nuova esistenza si accende: un nuovo individuo si promette di venire al mondo. Questo nuovo indi-

viduo è, a dir così, una nuova Idea; e come tutte le Idee e le forze naturali aspirano con la più grande veemenza a manifestarsi disputandosi la materia che la legge di causalità ripartisce fra loro, così quest' Idea particolare di una individualità umana cerca con la stessa veemenza e la stessa avidità di entrare nella realtà esterna. È questa veemenza e questa avidità che costituiscono appunto la passione reciproca dei due futuri parenti. E l'intensità dell'amore cresce a misura ch' esso s' individualizza, quanto più cioè la natura corporea e psichica di due individui sia tale che l'uno riesca il complemento speciale e perfetto dell' altro, sia in vista di riprodurre in tutta la sua integrità il tipo della specie, sia che le qualità dell' uno tendano a correggere o neutralizzare o in ogni modo a compiere quelle dell'altro. Di qui la serietà profonda, l'attenzione vigilante, la scrupolosità critica con cui essi si guardano e si osservano appena s' incontrano, l' esame accurato al quale si sottomettono reciprocamente. Schopenhauer, per essere *gründlich*, come dice lui, entra qui in particolari: per cui a molti dei suoi lettori è rimasta l' impressione che le sue considerazioni non siano altro che una variazione del motto di Voltaire: l' amore è la stoffa della natura su cui l' immaginazione ricama. Ma in realtà il contrasto ch' egli ha in mente è tutt' altro. Schopenhauer sa benissimo, e lo insegna lui, che l' amore umano non è solamente *eros*, ma anche ἀγάπη, *charitas*, bene-

volenza. Ma l'argomento suo qui non è questo: egli non fa la psicologia dell'amore e dei sentimenti che vi si raggruppano intorno: il tema unico suo è il significato metafisico dell'amore o vogliamo dire della preferenza sessuale, la quale in certi casi può diventare passione esclusiva, e non è il risultato del caso, del capriccio o dell'abitudine, ma ha, secondo lui, il suo fondamento *in natura rerum*. Per cui il contrasto vero ch'egli mette in rilievo non è quello tra le immaginazioni eteree degli amanti e ciò che finisce con l'appagare i loro desideri, ma quello ben più profondo tra questi desideri che credono di mirare alla felicità del proprio individuo, e il fine reale, il risultato ultimo dell'amore ch'è superiore e qualche volta contrario alla felicità degl'individui che vi sono impegnati. L'amore è, dopo la morte, il fatto più evidente il quale ci mostra che cosa vale l'individuo agli occhi della natura, e quanto poco le importi il benessere di quello. Quell'analisi, quello studio, quella selezione accurata che gli amanti fanno l'uno dell'altro e credono di fare nell'interesse proprio, è fatta in realtà a vantaggio della perfetta conformazione della prole futura: o, come il nostro filosofo si esprime, è la meditazione del genio della specie sulla prole che può nascere e sulla combinazione delle sue qualità. È il risultato di questa meditazione che determina il grado della simpatía e dei desideri reciproci. Di qui, quando i due amanti si piacciono, l'ostinazione

della scelta e la passione indomabile che li soggioga. È un istinto potente che li guida a loro insaputa e li domina, e come è caratteristico di tutti gli istinti, il fine ultimo a cui esso tende supera la coscienza degl'individui che vi cooperano. Ciascuno di essi crede di lavorare alla propria felicità e si promette gioie sovrumane dal possesso della persona amata: in realtà qui non si tratta di felicità o infelicità individuale; si tratta dell'esistenza e delle qualità della generazione futura: gl'individui sono gli strumenti con cui si attua la volontà della natura; e a confronto dell'importanza di questo grande affare, di mantenere la specie per mezzo delle generazioni avvenire, gl'interessi degl'individui, in tutto il loro insieme effimero, sono completamente insignificanti: per questo il genio della specie è pronto sempre a sacrificarli senza riguardi. Egli è come un immortale rispetto ai mortali; e procede per la sua via con un'impassibilità sublime, in mezzo al fracasso della guerra, a traverso il tumulto degli affari, fra gli orrori di una pestilenza e perfino nella solitudine del chiostro. Di qui le illusioni e le disillusioni degli amanti; ma di qui pure il lato patetico e sublime della passione, quando essa è sincera.

Questa passione d'amore, che i poeti di tutti i tempi si studiarono di esprimere in mille forme diverse senza mai esaurire l'argomento nè arrivare alla sua altezza; questo desiderio che annette al possesso di una donna determinata l'im-

magine di una felicità senza limiti, o che nella impossibilità di questo possesso vede un dolore indicibile — questi desideri e queste sofferenze dell' amore non possono derivare la loro essenza dai bisogni di un individuo effimero: essi sono il sospiro o il gemito profondo che esala lo spirito della specie quando trova a guadagnare o a perdere un mezzo, che nessun altro potrebbe sostituire, di realizzare i suoi fini. La specie solamente ha una vita infinita, ed è capace in conseguenza di infiniti desideri, d' infinita sodisfazione e d' infiniti dolori. Ma qui quest' infinito è imprigionato nelle strette pareti di un petto mortale: nessuna meraviglia allora che questo petto sembri volere scoppiare e non trovi espressioni per rendere tutto quello ch' esso presente di voluttà infinite e d' infiniti dolori.

Il che in conclusione è una riprova che l' esistenza individuale ha radice in qualche cosa che supera la coscienza dell' individuo, e che questo qualche cosa non muore coll' individuo, è indistruttibile. Perchè l' amante si sospende con tanta sommissione agli sguardi della persona amata, pronto a tutti i sacrifizi per lei? Perchè è la parte immortale dell' uomo che desidera così ardentemente. L' essenza vera dell' uomo non sta nella vita individuale ma nella vita che lo ricongiunge alla specie. Di qui gl' istinti suoi più potenti e più profondi: l' istinto della procreazione e l' amore dei genitori pei figli. E questa continuità e sopravvivenza della specie non vuol

dire solamente l'esistenza futura di esseri simili ma non identici a noi, ma vuol dire la persistenza e l'eternità e indistruttibilità di ciò che costituisce l'essenza intima delle generazioni che si succedono e di ciascun individuo. Ciò che v'ha propriamente di uno e d'identico in tutti gl'individui sia ch'essi coesistano, sia che si seguano nel tempo, è la cosa in sè di essi tutti, quella stessa volontà di vivere che domanda con tanta insistenza di essere e di durare mediante l'amore, e che la morte dell'individuo non può in nessun modo attingere nè annientare.

Un altro fatto sul quale Schopenhauer richiama l'attenzione per mostrare questa continuità della vita della specie è la trasmissione ereditaria delle qualità dai genitori ai figli. Il nuovo essere generato dall'amore riproduce non solamente le qualità della specie ma anche quelle degli individui da cui è nato; e non solamente le qualità esterne e corporee, ma anche le qualità intellettuali e morali. Schopenhauer crede che le qualità intellettuali derivino specialmente dalla madre, le qualità della volontà e del carattere dal padre. Si ammetta o no quest'ipotesi, l'intuizione metafisica fondamentale rimane la stessa. La moltitudine e separazione degl'individui è il lato fenomenale della realtà. In tutti quest'individui vive e si afferma una stessa natura che possiamo considerare come un essere unico che non nasce e non muore. Le innumerevoli vite individuali sono come le diverse esperienze

molteplici e successive che la volontà fa della vita, tutte le volte con un nuovo intelletto e in parte anche con un nuovo carattere. Così la vita presenta alla volontà (di cui è l'immagine e lo specchio) delle facce sempre nuove, guardate sotto una luce diversa: essa gira a dir così su se stessa davanti agli occhi di lei. Si direbbe che le proponga un problema: se essa, la volontà, vorrà continuare a volere la vita con tutte le sue conseguenze, o se non c'è una via di uscita, una liberazione, da questa palingenesi, come Schopenhauer la chiama, da questo circolo eterno di rinascite senza fine. Ma prima di giungere a quest'ultima parte del pensiero del nostro filosofo, noi dobbiamo ancora indugiarci a considerare il modo com'egli tratta dal suo punto di vista il problema della vita morale.

IX. — La vita morale.

La coscienza empirica come tale non sa nulla di questa identità radicale di tutti i viventi. La coscienza empirica non conosce altro che se stessa e le sue rappresentazioni. Ognuno dice Io per conto suo, e solo di se stesso ha conoscenza diretta e immediata: tutte le altre cose esistono per rapporto a lui, come cose rappresentate; e sparito lui parrebbe che tutte dovessero insieme annientarsi. O per parlare il nostro linguaggio, la volontà esiste intera, indivisa in ciascuna delle sue manifestazioni, e ciascun essere vivo sente di essere, ed è in realtà, la volontà di vivere nella sua interezza; e insieme, l' individuo, come soggetto conoscente, è la condizione integrante di tutto il mondo obbiettivo: per cui l' universo tutto quanto, per ciascuno di noi, si

divide naturalmente in due porzioni ben distinte, delle quali l'una è il nostro proprio Io, e l'altra è ciò ch'è non Io, tutto il resto delle cose che esistono. Così accade che quest'individuo, impercettibilmente piccolo, il quale sparisce nell'immensità del mondo, si considera ciò nonostante come il centro dell'universo, e tiene innanzi tutto alla propria esistenza e al proprio benessere, ed è pronto, dal suo punto di vista naturale, a sacrificare tutto ciò che non è lui, solo per conservare un istante di più l'esistenza propria, ch'è pure, obbiettivamente considerata, come una goccia nel mare. Questa disposizione è l'egoismo. La cosa ha il suo lato comico quando si pensa al contrasto tra la parte grandissima ed esclusiva che ognuno prende al proprio Io, e l'indifferenza con cui tutti gli altri considerano questo stesso Io; ossia alla differenza tra quello che noi siamo agli occhi nostri e quello che siamo per gli altri. È una cosa comica vedere gl'innumerevoli individui, ciascuno dei quali è praticamente convinto solamente della propria esistenza, e considera gli altri come fantasmi. Ma la cosa non è più comica, ma paurosa, quando si pensa alle lotte, alle discordie, ai dolori infiniti che ne nascono, a quella guerra di tutti contro tutti, che per quanto si dica è la condizione *naturale* dell'uomo e di tutti i viventi, rivelazione evidente della contradizione intima che travaglia la natura, e ch'è in fondo una contradizione della volontà con se stessa.

L'egoismo è colossale, riempie di sè il mondo. Esso non si limita alla conservazione del proprio corpo e al proprio benessere; ma poichè la volontà si afferma in una moltitudine innumerevole di esseri che vivono gli uni accanto agli altri, l'egoismo proprio di ciascuno fa sì ch'ella superi facilmente in un individuo il grado di una semplice affermazione di se stesso, e vada fino alla negazione della medesima volontà che si manifesta in un altro individuo. La volontà del primo entra a dir così nel dominio nel quale si afferma la volontà del secondo, sia ledendo o distruggendo il corpo stesso di questo, sia costringendo le forze di esso a servire la volontà propria e non quella del corpo in cui apparisce. Quest'usurpazione sui limiti d'affermazione della volontà altrui è il fatto positivo, ridotto in concetti astratti, che si chiama ingiustizia, e la cui negazione è precisamente il concetto del diritto, ossia di ciò che l'uomo può fare senza negare la volontà di un altro, senza far torto a nessuno.

Già, nel mondo dei viventi, è, si può dire, la legge naturale che li governa quello di vivere gli uni a spese degli altri: dove un vivente respira, ce n'è sempre vicino un altro, pronto a divorarlo e munito degli organi appositi. E nel mondo umano, il tipo più netto, più completo e palpabile dell'egoismo che afferma se stesso negando la volontà altrui, è il cannibalismo. Viene poi l'omicidio e ogni mutilazione o lesione del corpo altrui fatta con intenzione. Rientrano

nello stesso ordine di fatti la schiavitù forzata e in generale lo sfruttamento delle forze altrui; ogni attentato alla proprietà, a ciò che altri possiede come frutto del suo lavoro, e in cui ha posto come il suggello della sua volontà e della sua persona; e così pure le offese alla riputazione.

Questa violazione della volontà altrui può farsi sia con la violenza sia con l'astuzia. Con la violenza, io mi servo della causalità fisica per costringere un altro individuo a obbedire alla mia volontà; con l'astuzia io mi servo allo stesso intento della motivazione, cioè della causalità che agisce mediante la conoscenza, ciò che significa che io propongo alla volontà di un individuo motivi simulati, in virtù dei quali egli, credendo seguire la sua volontà, segue la mia. Siccome il mezzo dei motivi è la conoscenza, io non posso riescire se non falsando questa, atto che costituisce la menzogna. E un caso perfetto di menzogna è la violazione di un contratto. Infatti quando concludo una convenzione, ciò a cui s'impegna l'altro contraente è il motivo diretto dell'obbligo che sono per assumere a mia volta. Le promesse reciproche sono prudentemente discusse prima di essere formalmente scambiate, e le dichiarazioni reciproche sono in potere di ciascuno dei contraenti. Se l'altro viola la convenzione, vuol dire ch'egli mi ha ingannato: suggerendo alla mia conoscenza motivi apparenti, ha diretto la mia volontà secondo le sue intenzioni ed ha esteso il

dominio della volontà sua fino sulla mia persona: ha dunque commesso così una completa ingiustizia, ossia ha oltrepassato quel limite che separa la sfera d' affermazione della volontà sua da quella in cui si afferma la mia.

La sopraffazione violenta o astuta della volontà altrui non è la sola manifestazione dell' egoismo. Derivano pure dalla stessa fonte quei sentimenti che pongono gl' individui umani in attitudine ostile l' uno contro dell' altro: la malevolenza in tutti i suoi gradi, provocata e alimentata dalle collisioni inevitabili tra i diversi individui e dai difetti o imperfezioni vere o supposte che uno attribuisce all' altro; e così pure l' invidia, ch' è una specie di malevolenza provocata dalla felicità e dai vantaggi che si crede di vedere negli altri: si direbbe che la guerra di tutti contro tutti, quando non si può effettuare nella realtà, si continua almeno nel pensiero e nelle intenzioni. Infine il grado più alto di quest' affermazione veemente e eccessiva della volontà propria è il piacere del male e del dolore altrui, piacere che può rimanere inattivo e a dir così teoretico com' è l' invidia; ma che quando diventa pratico, e ne possiede la forza, è la malvagità vera e propria e può giungere fino alla crudeltà più raffinata. Nel puro e semplice egoismo il male e il dolore altrui non sono propriamente il fine, ma un mezzo per raggiungere un qualche vantaggio: nel fenomeno della malvagità e della crudeltà c' è un certo disinte-

resse, nessun vantaggio proprio diretto: il male e il dolore altrui diventano essi stessi il fine a cui si mira; lo spettacolo delle sofferenze che s'infliggono è il solo balsamo che può appagare, sia pure per un momento, una volontà giunta a questo grado della sua affermazione.

Schopenhauer dice: Come la Divina Commedia comincia con l'Inferno, così lo studio della vita morale bisogna che cominci con la considerazione delle potenze antimorali. Nella buona guerra, la prima cosa è la ricognizione delle forze nemiche.

Ci sono due rimedi empirici contro l'egoismo (empirici in tutti i sensi, come palliativi e in quanto non oltrepassano la sfera della realtà empirica): e sono la cortesia e lo Stato. La cortesia è la negazione convenzionale e sistematica dell'egoismo proprio nelle piccolezze della vita ordinaria: è come chi dicesse la foglia di fico dell'egoismo, per questo necessaria e lodata. Ed è pure il tacito accordo, fra le persone che trattano insieme, d'ignorare reciprocamente le precise qualità intellettuali e morali di ciascuna. Goethe ha detto una volta che c'è una cortesia del cuore ch'è affine all'amore e alla quale dovrebbe corrispondere quella delle maniere. Schopenhauer ha qui in mente quest'ultima, e trova che non è da disprezzare, perchè è un sostituto utile e qualche volta anche un avviamento alla prima. La cortesia è una delle virtù cardinali dei cinesi. Il contrario di essa è la rozzezza, la condotta dell'uomo grossolano che non sa vivere,

ch'è come se a un certo momento gettasse via gli abiti che lo coprono e apparisse *in puris naturalibus*.

Un altro mezzo molto più importante e efficace destinato non a sopprimere l'egoismo, ma a impedirne o attenuarne le manifestazioni, è lo Stato. Schopenhauer concepisce lo Stato come risultante da un patto, ch'è opera della ragione comune a tutti gli uomini e quindi dell'egoismo ben inteso, per cui ciascuno rinunzia a una parte della sua libertà in vista dell'utile comune. Lo Stato è un istituto di protezione diventato necessario per le molteplici aggressioni e usurpazioni a cui l'uomo è esposto, e ch'egli non può respingere o impedire se non in unione con gli altri. Il fine essenziale dello Stato è la tutela del diritto e la sicurezza della convivenza. Lo Stato non può agire al di dentro delle coscienze, nè fare gli uomini migliori di quello che sono, nè estirpare le tendenze o le intenzioni che spingono all'ingiustizia: può solamente impedire gli atti con cui quelle tendenze si manifestano. E il mezzo di cui dispone è la pena, il che vuol dire che di fronte a ogni motivo che spinge a commettere un'ingiustizia, lo Stato ne pone un altro, sotto forma di pena inevitabile, la cui forza dovrebbe vincere quella del primo motivo e renderlo inefficace: il codice penale non è altro se non un repertorio per quanto è possibile completo dei contromotivi da opporre a tutte le azioni criminose presunte possibili: de-

litti e contromotivi vi sono preveduti in astratto, perchè, dato il caso, questi ultimi trovino la loro applicazione in concreto. La legge positiva si presume essere stata riconosciuta e sanzionata da tutti i cittadini di uno Stato. Essa dunque si basa sopra una convenzione comune, che tutti i membri di questa società s'impegnano ad eseguire in ogni occasione; in conseguenza essi sono tenuti da una parte ad applicare la penalità, d'altra parte a sottomettervisi: in questo consiste il potere coercitivo dello Stato. Lo scopo immediato della punizione in ogni caso dato è l'esecuzione della legge. E lo scopo unico della legge è d'impedire con l'intimidazione che si attenti ai diritti altrui: giacchè si è perchè ogni cittadino sia garentito contro l'eventualità di soffrire un'ingiustizia ch'essi si sono tutti riuniti in uno Stato, hanno rinunziato a commettere l'ingiustizia e preso a loro carico le spese di mantenere questo Stato. La legge e la sua esecuzione hanno essenzialmente in vista l'avvenire e non il passato. In questo la pena si distingue dalla vendetta, che è motivata unicamente dal fatto compiuto, dal passato come passato. L'uomo ha interesse e diritto di vegliare alla sicurezza della società, ciò che non è possibile se non minacciando di pene tutte le azioni qualificate come criminose a fine di prevenirle; e questa minaccia non può avere efficacia se non a patto di realizzarla quando, malgrado tutto, il caso di punire si presenta. La sicurezza

pubblica, fine essenziale dello Stato, è stata turbata dal delinquente, e sarebbe distrutta se la legge non si eseguisse: è lui, la sua persona, la sua vita che deve servire all'esecuzione della legge e, come conseguenza, al ristabilimento della sicurezza pubblica.

Si vede dunque come lo Stato è esso stesso un portato dell'egoismo ben inteso e fornito di ragione, il quale cerca così di sfuggire alle proprie conseguenze dannose a tutti, e dà il mezzo a ciascuno di lavorare al vantaggio di tutti perchè vi trova anche il proprio. E bisogna convenire, aggiunge il nostro filosofo non senza ironia, che se fosse dato allo Stato di realizzare pienamente il suo fine, come esso sa dominare e asservire sempre più il resto della natura per mezzo delle forze umane ch'esso concentra in sè, potrebbe stabilirsi, in una certa misura, con la soppressione di ogni ingiustizia di fatto, una condizione di cose non solo non disprezzabile, ma da invidiare.

Ci sono alcuni i quali credono che in questo calcolo di utilità comuni, in questo compromesso tra l'egoismo proprio e quello degli altri consiste e si esaurisce tutta la vita morale degli uomini. Schopenhauer non lo crede: egli pensa che l'uomo non è solamente un animale addomesticabile e governabile con la forza o con la ragione, ma è anche un essere capace di moralità schietta, disinteressata e spontanea. Egli pensa che per la coscienza di tutti gli uomini c'è una distinzione

netta e irriducibile tra le azioni che hanno e quelle che non hanno valore morale. E il criterio che distingue nettamente le prime è l'assenza, l'esclusione radicale di ogni motivo egoistico. Se azioni così fatte esistono in realtà, è una cosa pur troppo difficile a decidere con l'esperienza, perchè noi vediamo il fatto e non i motivi da cui procede; & sarebbe una malizia non permessa in una trattazione puramente teoretica il tirare in causa la coscienza morale del lettore che negasse l'esistenza di queste azioni. Tuttavia si può ritenere che sono molto pochi quelli che in omaggio ad una teoria preconcetta dubitano o non hanno la convinzione che vi siano degli uomini i quali agiscono rettamente e rispettano scrupolosamente il diritto altrui non per vantaggio proprio o paura o speranza ch' essi abbiano, ma unicamente perchè ad altri non sia fatto torto; e così pure di quelli che dànno, si adoperano, impongono a se stessi delle privazioni non avendo assolutamente in vista altro fine se non quello di venire in aiuto a chi essi vedono in bisogno. La cosa è rara e difficile; ma frequenti o rare, facili o difficili, le sole azioni a cui noi attribuiamo un valore morale sono precisamente queste che provengono da rettitudine schietta e da benevolenza disinteressata; e ogni intervento o mescolanza di motivi interessati annienterebbe o diminuirebbe il valore che hanno agli occhi nostri quelle azioni; intendendo per motivi interessati non solo l'utile

proprio diretto, ma qualunque idea di un vantaggio anche lontano, o di compiacimento, per la propria persona: il proprio onore, la stima della gente, la simpatia di chi ci guarda, la speranza di una rimunerazione in questa o in un'altra vita, l'idea della propria perfezione, la sodisfazione che seguirà la propria azione. Per chi si ostina a non credere possibili delle azioni da cui tutti i motivi egoistici, anche i meno condannabili, siano esclusi, l'Etica è una scienza senza oggetto, come l'astrologia e l'alchimia: oppure deve ridursi a quel calcolo di utilità che abbiamo detto, e alla soluzione, mediante analisi sottili, del problema alchimistico com'è possibile che da motivi interessati vengano fuori delle azioni che hanno la pretensione o l'apparenza di essere azioni morali.

Pel nostro filosofo invece il problema fondamentale dell'Etica è questo: Ammessa la realtà di queste azioni, come sono esse possibili, qual'è il loro fondamento?

Schopenhauer vuole che si distinguano accuratamente due cose: il principio e il fondamento dell'Etica. Il principio è quella proposizione o massima o regola che esprime nella maniera più precisa e più generale il contenuto della vita morale, ossia dunque il complesso di quelle azioni a cui si attribuisce propriamente valore morale: è l'ὅτι dell'Etica. Questo principio, benchè presentato in forme diverse, è in fondo lo stesso in tutti i sistemi di morale; e ridotto alla sua

espressione più semplice, si può formulare così: *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva.* La prima parte di questa massima comprende i cosidetti doveri di giustizia, la seconda quelli di carità e benevolenza. Il fondamento dell' Etica invece è quella qualunque cosa, idea, sentimento, fatto della natura umana o della natura in generale, realtà empirica o metafisica, che secondo i diversi sistemi è la base di quel precetto, contiene la ragione da cui esso deriva, la ragione della sua validità e della sua efficacia nelle coscienze: è il διότι della vita morale. Il primo è il *datum*, il secondo è il *quaesitum* dell' Etica. Volontà divina, idea del bene o del vero, idea della perfezione, desiderio della felicità, fitness of things, dignità della persona umana — le soluzioni di questo secondo problema sono, si può dire, tante quanti sono i diversi sistemi dei filosofi.

Schopenhauer, anche qui, riprende il problema al punto in cui è stato lasciato da Kant, il quale, egli dice, ha nell' Etica il grande merito di averla purificata da ogni elemento eudemonistico, a differenza di quasi tutti i filosofi antichi e moderni i quali si affaticano invano di stabilire un rapporto d' identità o di dipendenza tra la virtù e la felicità, che sono come due figure le quali, per quanto si faccia, non riescono a combaciare l' una con l' altra.

D' altra parte, Schopenhauer non accetta nè l' imperativo categorico kantiano, nè qualunque

altra idea di dovere o di legge come soluzione del problema morale: ciò che ha scandalizzato alcuni, i quali hanno constatato in ciò la corta vista, la miopia di Schopenhauer. Noi ci contenteremo di vedere le ragioni per le quali il nostro filosofo è obbligato a separarsi su questo punto da Kant.

Schopenhauer dice: la forma imperativa dell'Etica, il concepire cioè l'Etica come dottrina dei doveri, e il valore morale delle azioni come adempimento o violazione di leggi, non è niente affatto la sua forma propria e naturale. L'Etica ha esaurito il compito suo quando ha mostrato in che consiste e su che cosa si fonda il significato morale della condotta: il farne una scienza normativa nel senso che prescriva essa le norme regolatrici della vita, come leggi che devono essere osservate, è una concezione derivante dalla morale teologica, e legata inseparabilmente col presupposto della dipendenza dell'uomo da un'altra volontà che ha il diritto di comandare e la forza di farsi obbedire. Si dirà che Schopenhauer qui non distingue, come dovrebbe, la morale così detta eteronoma che si fonda sopra un'autorità esterna alla coscienza dalla morale autonoma insegnata da Kant. Questa distinzione si può ammettere, ma non distrugge la forza dell'obbiezione che dal suo punto di vista è obbligato a fare Schopenhauer. Il dire: *tu devi*, come qualunque altro imperativo, è sempre l'espressione di una volontà; e nel caso di

imperativo morale, di una volontà concepita come buona e santa. L'idea del dovere può avere un valore pedagogico e una grande efficacia pratica, ma non può essere essa stessa il fondamento che noi cerchiamo della vita morale. Pedagogicamente, cioè quando una coscienza più matura (padre, maestro, sacerdote, legislatore, educatore in generale) si rivolge a una coscienza ancora inesperta, può avere valore il dire: la moralità consiste nell'obbedire al dovere: il che importa: c'è un mondo morale, c'è un ordine di fini che hanno pregio, il più gran pregio che ci sia; e dal volere o no quei fini, dal consentire o no alle leggi di quel mondo dipende la moralità umana: e il passaggio dalla morale eteronoma alla morale autonoma consiste nel condurre la coscienza che si vuole educare a fare suoi quei fini, a riconoscerli e a consentirvi in modo ch'ella diventi a dir così cittadina volontaria e consapevole di quel mondo. Diciamo di più: l'idea di ciò che dev'essere e che si oppone alle nostre tendenze egoistiche, l'idea di una norma fissa che sostiene e dirige i nostri sforzi verso il bene, e che in caso di conflitto deve riuscire vittoriosa, il proposito ben fermo di non dipartirsi mai da quella norma, è stato sempre il mezzo più potente dell'educazione morale, specialmente dell'educazione che ognuno fa di se stesso. Tutto questo è vero e praticamente importante; ma a chi cerca il fondamento della vita morale, a chi si domanda insomma che cosa è che spinge l'uomo realmente

a imporsi una legge e a dare un valore morale alle azioni sue e a quelle degli altri, dire ch'è l'idea stessa del dovere o della legge, è un volergli imporre la più colossale petizione di principio che si possa immaginare: il dovere in tanto è dovere in quanto è esso stesso l'espressione di una volontà buona o che vuol essere buona.

Si dirà: nemmeno presentata in questa forma l'obbiezione colpisce l'Etica kantiana. L'originalità di Kant, quello ch'egli chiama il paradosso del suo metodo, consiste appunto in questo: ch'egli non deriva il concetto di legge dal concetto di bene, non propone alla volontà un oggetto da seguire derivando poi dal valore intrinseco di quell'oggetto la necessità dell'obbligazione: in questo caso la legge morale avrebbe un contenuto, quindi dipenderebbe dalla conformità dell'oggetto coi nostri sentimenti di piacere o dolore, quindi sarebbe empirica, a posteriori, quindi eteronoma: no, non è punto il concetto di bene, come d'un oggetto, che determina e rende possibile la legge morale, ma inversamente è la legge morale che determina e rende possibile il concetto di bene, nel senso assoluto della parola: la volontà buona è precisamente quella che si determina non per altro motivo se non il rispetto della legge stessa; la sola attitudine veramente morale è l'ossequio, la stima della legge e non il guardarsi intorno per cercare dei fini da raggiungere: questo è il famoso formalismo kantiano, che abbatte ogni velleità egoi-

stica: la pretensione di Kant è di fondare tutta la vita morale sulla semplice forma della legge come tale, di una legge universale valida per tutti gli esseri ragionevoli.

Lasciamo stare se la cosa gli riesce e se le formule ch' egli adopera corrispondono ai suoi intendimenti. In ogni caso, se quello che Kant dice col suo paradosso è vero rispetto al soggetto empirico che obbedisce alla legge e nel quale la stima della legge deve prevalere su qualunque altro motivo; d'altra parte, il presupposto di cui parliamo è già implicato nel concetto di ragione legislatrice da cui viene il comando, la quale ragione alla sua volta s'identifica con la volontà pura e autonoma non determinabile da motivi empirici: quella *voce celeste,* come Kant la chiama, che parla imperiosamente nella coscienza di ciascuno. Sta qui il presupposto che Schopenhauer vuole evitare. In fondo, se Kant dovesse rispondere al problema com' è formulato da Schopenhauer, non direbbe nemmeno lui che il fondamento della vita morale è l'imperativo categorico, ma la natura razionale dell'uomo, la volontà autonoma che rende possibile l'imperativo categorico. Ora è a questo punto preciso che si appalesa il dissidio tra Kant e Schopenhauer. Si rifletta a questo: che Schopenhauer s' è già assimilato il risultato netto delle deduzioni kantiane, riponendo il criterio delle azioni morali nell'esclusione radicale di ogni motivo egoistico; e d' altra parte egli non

conosce altro che la volontà naturale fornita di ragione. Fornita di ragione non vuol dire che sia volontà razionale nel senso valutativo e morale della parola. È lo scambio di queste due cose, è l'introduzione di questo secondo senso nel primo che conduce al concetto di ragione pratica nel senso kantiano, di ragione legislatrice universale e disinteressata. Volontà fornita di ragione significa semplicemente che può concepire le cose in generale e in astratto, riflettere, giudicare e ragionare. E finchè la volontà rimane volontà naturale, le massime della ragione varranno tanto quanto vale la volontà da cui procedono. La ragione, sì, è anche pratica: questo vuol dire ch'essa può anche regolare la condotta; non è solamente *ratio,* ma *prudentia:* raccoglie i risultati dell'esperienza, prevede e calcola; sottrae così l'individuo operante all'influsso immediato dei motivi presenti e degl'impulsi momentanei; quindi è condizione della condotta premeditata e dell'operare in comune; e il suo capolavoro in questo senso è lo Stato, opera appunto della ragione, calcolatrice di utilità comuni e conciliatrice dei singoli egoismi con le necessità della convivenza. Voi dite che la ragione umana non è solamente questo, ch'essa stabilisce altre massime *toto coelo* diverse dalle regole della prudenza; e siamo d'accordo, perchè il problema che agitiamo è appunto questo, d'onde deriva, su che si fonda la validità di quelle massime e la loro efficacia nelle coscienze. Voi direte che

a queste domande nessuno può rispondere, che il concetto di ragione legislatrice universale è il dato ultimo a cui siamo condotti dall'analisi della coscienza morale; e che per di più le sue màssime sono comandi incondizionati, sono imperativi categorici. Ma allora voi non solo non parlate più della ragione empirica che tutti conoscono, ma nemmeno di quella che avete criticato col nome di ragion pura: essa non stabilisce più solamente le condizioni formali della esperienza, ma è creatrice di valori assoluti: il dire agisci in modo disinteressato, oppure rispetta la persona umana non sono principii formali allo stesso modo com'è formale la proposizione che dice: ogni cangiamento ha la sua causa: questa ragione qui non solamente ha un contenuto che nessuna esperienza, secondo voi, avrebbe potuto darle, ma ha pure un'autorità, un diritto di comandare che non somiglia a nulla di quello che noi conosciamo: questa ragione qui appartiene a un mondo diverso da quello ch'essa è destinata a governare, è una realtà metafisica, una realtà intelligibile. — Per cui, non è niente affatto necessario giungere fino alla dottrina dei postulati, basta tenersi ai concetti fondamentali dell'Etica kantiana, per comprendere come anche per Kant la legge morale non si sostiene da sè, ma s'appoggia a qualcos'altro, presuppone una realtà, un mondo che supera le condizioni dell'esistenza empirica. L'autonomia del volere, la dignità della persona, il

regno dei fini implicano già quella *fede morale* che (a parte il modo di formularla) è come l'ispirazione segreta di tutto quello che Kant ha pensato e insegnato. « Noi, dice Kant con parola caratteristica che esprime nettamente il suo pensiero, non dobbiamo considerarci come *volontarii* del mondo morale, ma come sottostanti a una disciplina della ragione, che ci obbliga, ci comanda. Anche quando i nostri impulsi naturali ci portano ad essere giusti e buoni, non dobbiamo credere di potere metterci al di sopra del pensiero del dovere, e pretendere di fare quello a cui il nostro piacere ci spinge indipendentemente da qualunque comando. La sola attitudine morale che si conviene alla nostra situazione di uomini, fra gli esseri ragionevoli, è la sommissione alla legge, alla cui autorità (benchè sia la nostra propria ragione che gliela dà) non bisogna nulla detrarre nè diminuire, ponendo il principio determinante della nostra volontà in altro che non sia il rispetto alla legge. Dovere, debito, obbligazione sono le sole parole che esprimono giustamente il nostro rapporto alla legge morale. Noi siamo senza dubbio membri legislatori d'un mondo morale, che è possibile mediante la libertà e ci è dato dalla ragione pratica come un oggetto di rispetto; ma nello stesso tempo noi siamo sudditi di quel mondo, non il sovrano, e disconoscere la nostra posizione inferiore come creature, rigettare presuntuosamente l'autorità della legge santa, è

già un'apostasia, una diserzione dalla legge secondo lo spirito, anche quando ne adempissimo i comandamenti secondo la lettera ». (R. pr., p. 100).

Diciamo la cosa con tutta brevità: il fondamento della moralità umana, secondo Kant, sta nel fatto della doppia natura dell'uomo ch'è insieme realtà empirica e realtà intelligibile; e l'organo in lui del mondo intelligibile di cui fa parte è quello ch'egli chiama la ragion pratica col suo imperativo categorico. Schopenhauer non poteva accettare la soluzione teologica del problema morale, perchè in questo caso la volontà che si manifesta nell'uomo non sarebbe più *a se*, come dicevano gli scolastici, dipenderebbe da qualcos'altro, non sarebbe più l'essenza dell'uomo e del mondo. Così pure non può accettare l'imperativo categorico, perchè egli non ammette la ragion pratica nel senso kantiano, organo e parte di quel mondo soprasensibile ch'egli pure rifiuta. Bisogna dunque ch'egli cerchi altrove il fondamento della vita morale in una maniera conforme a tutto l'insieme della sua concezione.

In realtà, non è la ragione come tale, non è il semplice fatto dell'essere dotato di ragione, che produce nell'uomo la disposizione morale. Bisogna scavare più addentro nella natura umana per scoprire la sorgente viva da cui essa si genera. La ragione è, come dire, l'incanalatura di quella sorgente: essa ordina, distribuisce, razionalizza, riduce a sistema la vita morale; dà il

formulario, stabilisce delle massime, le conserva nella memoria, le tiene presenti alla coscienza; non produce essa la vita morale. All'uomo non sarebbe mai venuto in mente d'imporre una legge alla sua condotta se non vi fosse stato spinto da un motivo di fatto, reale, accessibile a tutte le coscienze, e così potente da vincere le sollecitazioni e la forza gigantesca dell'egoismo; ed è solamente dal contatto tra uomo e uomo che un motivo siffatto può nascere. Quelli che propongono l'idea del dovere come fondamento della vita morale credono di annientare l'egoismo assoggettando e piegando tutti gli egoismi a una norma comune: non lo annientano, ma lo fanno tacere. Bisogna che l'impulso venga dal di dentro, che si sciolga il nodo del cuore, che l'egoismo riconosca la sua fallacia. La comunanza che la ragione stabilisce fra gli uomini è essa stessa indizio di un'unità più profonda. Se l'odio o la collera o la vendetta mi spingono a colpire il mio nemico, la massima che dice: rispetta la persona umana, può rendermi certo un grande servizio; ma quello che dà validità e efficacia alla massima, quello che m'impedisce realmente di offendere, di violare la vita di un essere vivo non ostante il mio odio e la mia collera, è il fatto che io riconosco in quell'essere non un fratello, come dice metaforicamente il linguaggio religioso, ma il mio simile, un altro me stesso, la mia stessa vita. Si dirà: la massima è più sicura; questo riconoscimento di se stesso negli

altri è cosa subiettiva, precaria e problematica: la massima è netta e costante, facile a ritenere, applicabile in ogni caso, imperiosa e valida per tutte le coscienze. Sì, questo è il pregio delle massime su cui la ragione ha posto il suo suggello: ma quando si riflette che non sempre la massima è seguita, dunque è costante in astratto, non è così sicura come si vorrebbe far credere; e che anche quando è seguita, non sempre ciò avviene per motivi disinteressati; e che infine l'egoismo, ossia la volontà individuale, può sollevare il capo e ribellarsi e domandare: perchè debbo io seguire la massima?; allora io non so con quali minacce o lusinghe, con quali dogmi o sottili ragionamenti voi lo ridurrete al silenzio: quello che io so è che il solo fatto naturale ed umano che attinge l'egoismo nella sua radice, e fa cadere la collera e l'odio, è il pensiero e il sentimento del dolore ch'egli sta per recare altrui, è il riconoscere immediatamente e come istintivamente che l'uomo ch'egli vorrebbe colpire è fatto della stessa sua carne, vive della sua vita stessa. Questo riconoscimento di cui parliamo non è una nozione astratta e riflessa, ma è un fatto immediato, una conoscenza intuitiva, si manifesta sopratutto ed effettivamente con un sentimento il quale invade la coscienza così che io non agisco più per appagare la mia passione o i miei desiderii, ma per non nuocere altrui o per giovargli. Il miracolo della vita morale sta appunto in questo, che non il piacere e il dolore

mio sono, come d'ordinario, il motivo della mia azione, ma il piacere o il dolore dell'altro. Io sento come mio sopratutto il suo dolore, il dolore che nascerebbe dall'azione mia o il bisogno suo attuale che mi spinge a venirgli in aiuto. Nè si dica (il solito sofisma) che la base dell'azione morale rimarrebbe dunque un fatto egoistico, quasichè per una specie d'illusione momentanea noi ci mettessimo al posto dell'altro e credessimo di soffrire il suo dolore nella nostra persona. È un errore grande: la nostra coscienza non perde mai per un solo momento di vista ch'è lui che soffre, non noi; sentiamo il dolore nella sua persona, non nella nostra; soffriamo con lui ed in lui; e quanto più il nostro stato contrasta col suo, tanto più la coscienza di questo contrasto ci fa accessibili al sentimento di cui parliamo. Così pure è un altro errore il dire che il motivo del nostro operare, in questo caso, è il bisogno che noi proviamo di liberarci da un sentimento penoso: se fosse vero questo, la cosa più semplice sarebbe di voltarsi altrove: no, quel sentimento è attivo, operoso, c'impone delle privazioni, ci spinge a guardare non a noi, ma all'altro che ha bisogno: quello che ci muove è il solo fine obbiettivo di venire in aiuto dell'altro, di tirarlo dalla sua miseria, di liberare lui dalle sue sofferenze: *niente di più, niente accanto a questo.*

Questo che descriviamo non è un fatto immaginato o costruito per dimostrare una tesi, ma si produce cento volte, sotto i nostri occhi,

nelle cose piccole come nelle grandi; e tutte le coscienze, dalle più umili alle più alte, ne sono capaci, anche l'egoista più indurito, anche il malfattore: il sentimento di cui parliamo è l'*ultimo ratio* a cui si ricorre per disarmare la collera e l'odio; esso vince ogni orgoglio e placa ogni rancore: un uomo che non fosse capace di sentirlo non sarebbe un uomo per noi. In italiano, dice Schopenhauer, questo sentimento si chiama *pietà,* la quale parola può significare anche amore: con ragione, perchè ogni amore puro e schietto (ἀγάπη, charitas) è anche e sopratutto pietà. Quando questo sentimento si produce, esso è il fatto patente, il sintomo non dubitabile, il quale ci dice che l'egoismo è vinto, che l'illusione in cui esso vive è dissipata, che l'identificazione pratica dell'essere chiuso in se stesso il quale dice Io con un altro essere empiricamente distinto e separato da lui è avvenuta; e la massima morale non è se non l'espressione generale ed astratta dell'operare voluto per effetto di questa disposizione non egoistica, la formula che condensa e tiene presente alla coscienza la maniera di condotta derivante da questa profonda scaturigine della vita morale.

Base dunque e condizione della condotta disinteressata è che l'uomo riconosca nell'altro uomo il proprio simile e infine un essere identico a sè. Il fatto eminente in cui questo riconoscimento si manifesta è il sentimento della pietà. La massima morale esprime il contenuto delle

azioni che hanno valore morale perchè derivanti da questa sorgente schietta. Una volta stabilita la massima, essa, nei caratteri disposti ad accoglierla, diventa l'ostacolo che frena gl'impulsi egoistici e la norma che fortifica il proposito di essere giusti e buoni. Sta qui l'ufficio proprio della ragione e la legittimità del suo impero nell'uomo. Il quale si chiama un essere ragionevole perchè appunto può determinare la sua condotta per effetto di concetti e di massime astratte; e sarebbe strano ch'egli rinunziasse a questa guida precisamente quando si tratta di concetti e di massime morali. Le relazioni morali sono così complicate, e le azioni talvolta così lontane dal contatto diretto tra uomo e uomo, che non sempre può prodursi, o giungerebbe in ritardo, quel processo interiore che si manifesta nella pietà e spinge alla condotta disinteressata. È difficile sentire pietà per l'agente delle tasse, e astenersi per questo motivo dal frodare il bilancio dello Stato. Ma non è necessario che la pietà si produca sempre, a quel modo come non sempre noi andiamo alla fonte per attingere l'acqua di cui abbiamo bisogno. Basta avere esperimentato che cosa è e che cosa importa per gli altri un'azione ingiusta per imporsi la massima di rispettare il diritto di ciascuno, di chicchessia. Basta sapere che cosa è il dolore e il bisogno, perchè un uomo sia accessibile al precetto che dice: *omnes, quantum potes, juva*. Bastano, s'intende, queste cose a una volontà e a

un carattere che siano aperti, e non chiusi, a motivi di quella natura. La massima deriva sempre la sua efficacia dalla volontà che se la propone; e il punto della controversia non è niente affatto se gl'impulsi momentanei del sentimento debbano prevalere sui principi costanti della ragione, ma è invece quest'altro, se la volontà buona è solamente la volontà obbediente alla legge per puro ossequio alla legge, o non piuttosto la volontà che si propone la legge, e la segue, perchè essa stessa è sinceramente e intimamente buona, cioè a dire *pietosa*, disinteressata, dimentica di sè e sollecita del bene altrui, disposta non ad aumentare la felicità propria ma a diminuire il dolore che riempie il mondo. Secondo il nostro filosofo, sta in questa disposizione la sorgente schietta della condotta morale e delle massime, che la ragione formula, organizza e applica ai casi concreti: disposizione resa a sua volta possibile dall'identità radicale della vita in tutti i viventi, la quale permette all'uomo di riconoscere nell'altro uomo il suo simile e un altro se stesso; ed è nella misura in cui quest'identità si appalesa alla coscienza individuale squarciando il velo che gliela nasconde, che l'egoismo è portato a limitarsi fino all'abnegazione, fin al sacrifizio pieno di sè.

La *simpatia* di cui parla Adamo Smith è una cosa diversa dalla *pietà* di Schopenhauer: diverso il problema, diverso l'ordine delle idee nei due filosofi. Volete sapere se le azioni di cui siete testimone sono

oneste o disoneste, giuste od ingiuste? Interrogate la vostra sensibilità. Noi giudichiamo buone o cattive le azioni altrui secondo ch'esse provocano in noi un sentimento di simpatia o di ripugnanza per colui che le compie e i motivi che le determinano: l'impressione simpatica dello spettatore è dunque la sorgente dei suoi giudizi sulla condotta degli altri. E quando si tratta di azioni nostre, noi le approviamo o le condanniamo considerandole dal punto di vista di uno spettatore imparziale e giusto, coi cui giudizi noi simpatizziamo; e se gli altri nel fatto ci biasimano, mentre la nostra coscienza ci assicura che abbiamo agito bene, vuol dire che noi ci appelliamo dalla sentenza del tale o del tal altro a quella di un tribunale superiore, di uno spettatore che supponiamo imparziale, disinteressato, illuminato e « che ogni uomo trova in fondo del suo cuore ». Schopenhauer ha avuto occasione di formulare a modo suo la legge morale secondo Kant e secondo lo Smith, in una nota manoscritta a un'esposizione del Garve: « Kant dice: Agisci come tu vorresti che tutti agissero. Smith dice: Agisci come tutti vorrebbero che tu agissi ». (Com. da von Brockdorff nella *Zeitschrift für Wiss. Phil.*, 1904, vol. 28, p. 71). Lo spettatore disinteressato dello Smith è fratello carnale (anzi, non carnale) della ragion pratica kantiana: la simpatia è l'indizio o la reazione affettiva di quella universalità della coscienza morale, il cui fondamento sta, secondo Kant, nella ragione, e alle cui leggi l'uomo empirico (homo phaenomenon) si sente obbligato, deve obbedire. Come, perchè deve? Che cosa c'è, in cielo o in terra, che possa indurre un essere empirico, una volontà (intendiamo bene tutta la forza della parola) a piegarsi, a obbedire, a conformare la sua condotta a una legge universale? Nient'altro che questo, risponde Schopenhauer: che quell'essere riconosca nell'altro essere il proprio simile, s'identifichi praticamente con lui: ciò che avviene di fatto nel fenomeno della pietà

(l' Urphänomen dell' Etica, dice il nostro filosofo). E com'è possibile questo fatto, qual'è il suo fondamento nella realtà delle cose? È possibile perchè difatti la vita è una in tutti i viventi; l'egoismo è un'errore; la condotta disinteressata è la negazione di quest'errore.

L'uomo ingiusto, per noi, era colui che affermava la sua volontà negando praticamente quella degli altri: l'uomo malvagio vede nel dolore altrui un argomento diretto di gioia per se stesso: l'uno e l'altro pongono una distanza enorme, un abisso, una differenza radicale tra la realtà propria e quella degli altri. Gli altri non sono realtà vere e proprie, sono, a dir così, realtà di seconda mano, semplici oggetti, mezzi dei quali io posso servirmi per raggiungere i miei fini. La sola cosa importante che esiste al mondo sono io, la mia conservazione e il mio benessere: *pereat mundus, dum ego salvus sim*, questa è la massima che l'egoismo mette in pratica con le sue azioni. Il velo di Maia, che dicono gl' Indiani, è una frase mitologica, ma esprime una realtà potente, ossia esprime l'illusione tenacissima da cui nasce la realtà dell' egoismo.

La negazione pratica di questa illusione è appunto la condotta morale. L'uomo giusto non mette più fra se stesso e gli altri questo muro di separazione assoluta, non va nell'affermazione della sua volontà fino a negare quella che si manifesta negli altri; anche quando nessuna legge o potere esterno lo costringe, egli, per au-

mentare il suo benessere, non farà soffrire il suo simile, non gli recherà nessun danno, lo rispetterà nella vita, nella libertà, nella proprietà, nell'onore: tutta la sua condotta indica ch'egli riconosce il suo proprio essere nell'essere estraneo, considera quel fenomeno per lo meno come eguale a sè, riconosce se stesso in lui in un certo grado, fino al punto che consiste nel non commettere ingiustizia, nel non offendere alcuno.

Questo sentimento di ciò ch'è giusto, nel significato puramente morale della parola, può essere così delicato e andare così lontano, che alcuno prende a dubitare dei diritti ch'egli può avere su una proprietà venutagli per successione; oppure non vuole più ricorrere alle forze altrui per provvedere ai propri bisogni, si fa scrupolo di farsi servire dagli altri, si rimprovera ogni lusso; e, su questa via, egli giunge infine alla povertà volontaria, il che è già più della semplice giustizia, s'avvicina non solo alla bontà, ma alla rinunzia intera, alla santità.

La condotta dell'uomo giusto mostra dunque che l'illusione dell'egoismo è superata in parte, il principio che individua e separa gli esseri è oltrepassato. Questo discernimento, questo penetrare al di là del principio d'individuazione va ancora più innanzi nel fenomeno della bontà, che non ha un carattere puramente negativo come la giustizia, ma spinge alla benevolenza, alla carità operosa. L'uomo buono e caritatevole non vede più nessuna differenza essenziale tra

se stesso e gli altri: il prossimo non è solamente il suo simile, ma un altro se stesso; il dolore ch'egli vede nell'altro lo tocca quanto il suo dolore; egli rinunzia ai suoi piaceri, s' impone delle privazioni per alleviare il male degli altri: senza che nessuno gliel'abbia insegnato, al di fuori di ogni ragionamento, egli sa, e lo mostra col fatto, che l'essere in sè del suo fenomeno, la volontà della vita, è lo stesso anche negli altri; e che questa identità si estende a tutti gli animali e a tutta la natura: per cui nessuno lo vedrà mai torturare un animale. E questo, come diciamo, non per via di ragionamenti astratti, non come conseguenza di dogmi e di massime imparate a memoria, non per alcuna superiorità speciale della sua intelligenza, ma intuitivamente e immediatamente, per cui anche una mediocre intelligenza può accompagnarsi al migliore carattere; e non c'è bisogno di nessuno sforzo intellettuale perchè la nostra carità si svegli, quando la volontà egoistica con la sua influenza segreta e tirannica non ci tiene la benda sugli occhi.

« L'individuazione è la realtà vera, ogni in-
« dividuo è interamente diverso dagli altri. Nel
« proprio Io io possiedo il mio vero essere, tutto
« il resto è non Io e estraneo a me ». Questa è la maniera di vedere della carne e del sangue, ch'è in fondo a ogni egoismo, e la cui espressione reale è l'azione ingiusta, disamorata o malvagia.

« L'individuazione è semplice fenomeno; il

« mio essere intimo esiste in ogni vivente così « immediatamente come si manifesta a me nella « coscienza che ho di me stesso ». Questa è la maniera di vedere per la quale in sanscrito la formula consacrata è *tat twam asi, dies bist du:* la grande parola, com'è detta, che vale per ogni vivente, ed è la base di ogni virtù disinteressata, e la cui espressione reale è l'opera buona.

Secondo che l'una o l'altra di queste maniere di vedere prevale, ha luogo fra essere e essere l'odio o l'amore di cui parla Empedocle. Ma chi animato dall' odio si precipitasse sul suo nemico, e potesse penetrare fino al più intimo di lui, con molta sua sorpresa scoprirebbe in quell' altro se stesso. L' uomo generoso, il magnanimo che perdona al nemico, e ricambia il male col bene, ci appare sublime e ottiene le più alte lodi: egli ha riconosciuto l'essere suo anche là dov'esso si presentava ostile, si rifiutava decisamente a farsi riconoscere. La migliore espressione popolare di questa verità è quella della metempsicosi, la quale dice: tu rinascerai sotto la figura di colui che tu fai soffrire in questo momento e avrai a sopportare le stesse sofferenze: salvo che il dogma della metempsicosi trasporta nell' avvenire quello che esiste già sin da ora. Esso insegna che il mio essere intimo, dopo la mia morte, andrà in altri esseri, mentre la verità è ch' esso vi esiste già presentemente: la morte è come la confutazione dell' errore individuale che m'impedisce di avvedermene.

Chi corre a morire per il suo paese è già libero dell'illusione che limita l'esistenza alla sua propria persona: egli estende, dilata il suo essere fino a comprendere i suoi concittadini nei quali sopravvive, e tutte le generazioni che verranno, alle quali egli dà la sua opera e la sua vita: la morte è veramente per lui come l'ammiccare della palpebra, che non interrompe la visione. Così pure, tutti quelli che accettano tormenti e morte per combattere, estirpare errori e affermare verità importanti che saranno il patrimonio dell'umanità intera: Socrate, Bruno, tutti gli eroi del pensiero.

Colui pel quale tutti gli altri furono sempre un non Io, che, in fondo, riteneva per veramente reale la persona sua solamente e considerava gli altri come fantasmi, ai quali concedeva un'esistenza relativa in quanto potevano essere mezzi favorevoli o contrari ai suoi fini, sicchè una differenza immensa, un profondo abisso lo separava dagli altri, egli che per conseguenza esisteva esclusivamente in questa sua persona, quando viene la morte, vede col suo Io inabissarsi ogni realtà e il mondo tutto. Quegli al contrario che vedeva l'essenza sua propria, se stesso in tutti gli altri e in tutto ciò che ha vita, e la cui esistenza s'accomunava con l'esistenza di tutti i viventi; egli perde con la morte solo una piccola parte della sua esistenza, egli continua a sussistere in tutti quelli nei quali ha riconosciuto se stesso e che ha amato: sparisce l'illusione che

separava la sua coscienza da quella degli altri. E a chi guarda lo spettacolo della vita morale la vista delle belle e nobili azioni sveglia la coscienza immediata e ben fondata che quello spirito d'amore che ispira all'uno di fare il bene, anche ai propri nemici, a un altro di rischiare la propria vita per salvare quella di uno sconosciuto, è uno spirito immortale che non può mai soccombere nè perire.

Questa è la dottrina morale di Schopenhauer. Alla quale mancherebbe uno dei suoi tratti più importanti e caratteristici se noi trascurassimo quella parte di essa che riguarda la buona e la cattiva coscienza, la coscienza che accompagna le azioni buone e le cattive. Se criterio delle azioni che hanno valore morale è l'esclusione dei motivi egoistici, un secondo carattere e, come dire, contrassegno loro è la soddisfazione ch'esse lasciano in noi (oltre l'approvazione e la stima dei testimoni disinteressati); come d'altra parte le azioni ingiuste e cattive sono accompagnate, in colui che le compie, da un'inquietudine, da una scontentezza particolare che non riguarda le conseguenze dell'azione, ma l'azione stessa. Noi in questo caso non ci rimproveriamo la nostra imprudenza, come accade in tutti i rimpianti egoistici; nè ci tormenta il pensiero del giudizio che altri potrà fare di noi: noi siamo scontenti precisamente di quello che abbiamo voluto, di avere agito pensando esclusivamente al nostro interesse e senza riguardo per gli altri: per cui

non il male che abbiamo patito o che possiamo patire ci addolora, ma il male che abbiamo fatto noi: questo è il dolore schietto morale, che può giungere fino al rimorso più acuto.

Riconsideriamo l'azione ingiusta: una volontà si afferma negando quella d'un altro. Il significato puramente morale di questo fatto (al di fuori di ogni legge positiva) si manifesta immediatamente nella ripercussione che il fatto stesso ha nelle due coscienze, in colui che lo subisce e in colui che lo fa. La vittima sente offesa, violata la sua volontà, e ne prova un dolore ch'è interamente diverso dal dolore fisico o dal danno patito; e d'altra parte l'autore dell'ingiustizia è difficile che non senta, sia pure confusamente, ch'egli ha oltrepassato i limiti dell'affermazione sua, ch'egli ha messo le mani in qualche cosa che non è diverso da lui, che ha la stessa tendenza di lui ad affermarsi e a cui infligge un dolore ch'egli per conto suo non vorrebbe patire. La violazione della volontà altrui si ripercuote, a dir così, nella sua, con la coscienza che quella violazione è consumata da lui. Se vogliamo vedere la cosa in tutta la sua evidenza, dobbiamo guardarla nell'omicidio, la cui perpetrazione, dice il nostro filosofo, porta alla calma dello spirito una scossa e una ferita che rimane insanabile: l'orrore indicibile dell'assassinio commesso e lo sgomento stesso che lo precede noi non possiamo spiegarli altrimenti se non tenendo conto di quell'attaccamento alla

vita che anima ogni vivente e che un essere vivo vorrebbe negare e annientare in un altro essere vivo. È la violenza di questa contradizione creata da lui quella che più o meno oscuramente sentita riapparirà nella coscienza del colpevole come rimorso, e non lo abbandonerà più nella vita. Sicchè il male, preso qui alla sua sorgente, ci apparisce come la lacerazione che la volontà fa di se stessa, delle sue stesse carni con le stesse sue mani. E il rimorso mette le sue punte più acute nella coscienza infelice dell' uomo crudele, che fa il male per il male, senza che con questo egli riesca a saziare la sete della sua volontà: la quale si afferma con violenza, e le sue affermazioni sono le torture ch' egli infligge al suo simile; e quanto più veemente è il suo attaccamento alla vita, tanto più questa gli rimbalza davanti nei suoi aspetti più miserabili che sono opera sua; e se lo spettacolo di quelle torture lo diletta e lo solleva per un momento accendogli il sentimento della sua potenza e l'orgoglio del male stesso che compie, d' altra parte egli non può a meno di sentire tutta l'inanità dei suoi sforzi per raggiungere un appagamento e una felicità che gli sfugge; di qui un' angoscia sorda, un' agitazione continua, un dolore indomato ch' è più forte della sua volontà, e insieme il sentimento di un vuoto senza rimedio; ed egli che vorrebbe dominare il mondo, e possederlo tutto e chiuderlo tutto nelle sue braccia, si sente solo come in un deserto. Giacchè questa è la fatalità a cui è condannato l'egoismo, il

grande come il piccolo egoismo: l'isolamento morale. Egli vive in un mondo che gli è estraneo; tutto il suo interesse è concentrato nella sua persona, vede dappertutto insidie e pericoli, è inquieto, pieno di cure: non ha fiducia negli altri, e se ha bisogno d'aiuto, lo riceve senza gratitudine vera. Invece la buona coscienza è aperta e serena, vede intorno a sè degli esseri affini, prende parte alla loro sorte. La convinzione che lo stesso essere che vive in noi anima tutti i viventi, allarga la nostra simpatia, la riporta su tutto ciò ch'è vivo, dilata il cuore. Diminuendo l'interesse per la propria persona, essa attacca nella sua radice e tempera la nostra ansietà: di qui la serenità calma e fiduciosa che dànno un carattere virtuoso e una buona coscienza; e ogni buona azione viene come a confermare e consolidare la base di questa disposizione di spirito. L'egoista si sente circondato da estranei e da nemici: ogni sua speranza si fonda sul suo proprio benessere. Il buono vive in un mondo popolato di amici: il bene degli altri è nello stesso tempo anche il suo. Per questo tutti i cuori si allietano, si sentono a loro agio vicino a lui.

Intendiamo bene qual'è il significato e l'importanza di queste considerazioni sulla buona e sulla cattiva coscienza. Schopenhauer, per spiegare il fatto della coscienza morale, non può ricorrere al concetto di una legge obbedita o violata, e quindi al pensiero delle sanzioni possibili di questa legge. Per lui la massima morale non è

un comando, ma una regola di condotta che la volontà si propone e segue quando è realmente disinteressata; e com' egli ha cercato l'origine di questa disposizione disinteressata nel contatto diretto tra uomo e uomo, così bisogna ch' egli cerchi l'origine e la spiegazione della coscienza morale nell'esperienze stesse della volontà risultanti da questo contatto. Il male, in fondo, è il dolore e l'offesa che una volontà reca ad un' altra; ossia è una contradizione della volontà con se stessa, che se si afferma in una molteplicità d' individui, è pur sempre la stessa volontà, la stessa vita, in tutte le sue manifestazioni singole. È il sentimento di questa contradizione, e quindi l'unità di fatto ch'è in fondo alla separazione fenomenale degli individui, che si manifesta nella coscienza come dolore morale o rimorso, s' intende quando è dolore morale schietto e non è dovuto a paure più o meno interessate. Se non fosse quest' identità di natura o affinità che si voglia dire fra gli individui, noi potremmo avere coscienza del male patito, ma non potremmo in nessun modo sentire veramente il male fatto da noi. E il male vero è quello che si fa e che rimorde. Il male porta, a dir così, la sua sanzione in se stesso; e così anche il bene.

La conclusione di tutto questo discorso è che se Schopenhauer rifiuta il fondamento kantiano della morale, per i presupposti e le conseguenze metafisiche ch' esso implica, d' altra parte egli continua realmente il pensiero di Kant per quello

che si riferisce al carattere disinteressato e all' interiorità della vita morale, interiorità ch'egli s' industria di sorprendere fin nelle sue prime scaturigini. In fondo, se c'è cosa che Schopenhauer ha messo in tutta evidenza, è che l' individuo umano non vive di una vita che appartenga a lui solamente: anche la sua destinazione naturale è al di là della sua propria esistenza. E l' impulso morale è così prepotente in lui, ch' egli si sente come sollevato al disopra della sua coscienza; gli pare di obbedire a qualcosa ch'è più alto di lui; per cui egli, di fronte alle esigenze sempre presenti del proprio egoismo, sente il bisogno di santificare a se stesso l' impulso e la voce che gli parla dentro, e la chiama una voce celeste, e getta allegramente la vita per obbedirle. Il fatto del sacrifizio volontario è l' indicazione e la prova che l' ordine empirico del mondo non è tutta la realtà, ma è la superficie della realtà, l'apparenza fenomenale, che l'uomo giusto e buono supera col fatto, affermando e attuando un' altra realtà, alla quale egli e tutti gli altri uomini attribuiscono un valore eterno, un valore non perituro. Anche il nostro filosofo, come Kant, tiene fermo al significato metempirico del fatto morale; salvo ch' egli dà di questo fatto un' interpretazione diversa da quella prevalente nella tradizione filosofica dell' Occidente, e dalla quale il pensiero di Kant non s' è mai distaccato.

X. — Il dolore e la liberazione.

C'è una ragione profonda (voglio dire che ha profonde radici nel suo pensiero), che impedisce a Schopenhauer di considerare le massime morali come comandi, sia di una volontà trascendente, sia della volontà stessa ch'è l'essenza comune di tutti gli uomini; ed è il fatto del dolore nel mondo. Non dogmi, non sofismi valgono agli occhi suoi a sopprimere o attenuare questo fatto, « la più vasta realtà del mondo sensibile » (come ha detto Fed. Amiel), e per cui la vita è un problema inquietante. Dire che il principio metafisico della realtà è anche il principio di ciò che *deve essere,* parè un'ironia, quando si riflette che la realtà coi suoi tormenti e le sue iniquità è uno scandalo per la ragione e per la coscienza, è precisamente ciò che non dovrebbe essere. Il nostro filosofo non può accettare la Teo-

dicea del Leibniz, della quale egli pensa che Hume e Voltaire hanno fatto giustizia. D'altra parte una soluzione anche peggiore per lui è quella, che dopo avere stabilito che la natura porta in se stessa la forza in virtù della quale si produce, considera il mondo come manifestazione divina e tutta la realtà come sostanza assoluta, cioè a dire non pensabile altrimenti da quello che è, e dominata da una necessità eterna: il *Deus sive natura* di Spinoza, o il cosidetto panteismo, rinnovato da Schelling; contro la quale intuizione protestano non solamente il dolore e il carattere problematico dell'esistenza, ma specialmente le esigenze della vita morale, che non si appaga di quello che è, ma giudica, preferisce e condanna. Se si considera il mondo dal lato esterno e puramente fisico e non si guarda se non a quell'ordine costante che gli permette di esistere e di durare, si può ancora, allegoricamente, chiamarlo una manifestazione divina; ma se si guarda al di dentro, se insieme all'aspetto obbiettivo si considera anche quello subiettivo e morale, con la prevalenza di bisogni, di dolori, di discordie, di malvagità e di follie, allora è difficile persuadersi d'avere davanti a sè una teofania. « L'ottimista mi comanda di aprire gli occhi e di vedere come il mondo è bello, alla luce del sole, con le sue montagne, le sue valli, i suoi fiumi, le sue piante, i suoi animali e tutto il resto. Ma che forse la terra è una lanterna magica? Certo *a vederle* tutte queste cose sono

ammirabili, ma *essere* una di queste cose, è un altro affare. Quando si va ai risultati dell'opera tanto vantata, quando si considerano gli attori che si agitano su questa scena così durabilmente stabilita, e si vede il dolore apparire con la sensibilità e crescere a misura che quella si sviluppa fino all'intelligenza, e poi di pari passo con i progressi di questa il bisogno divorante e il soffrire accentuarsi sempre di più finchè la vita umana non offre più che materia di tragedia e di commedia — allora chi vuol essere sincero, difficilmente sarà disposto a intonare degli alleluia » (1).

---

(1) Il Lotze , nel Mikrokosmos, al momento di terminare l'esposizione della sua dottrina, dice: « Ehe ich dieser Auffassung, in welcher ich meinen philosophischen Glaube ausdrücke, die letzte Erläuterung gebe, die ich ihr geben kann, hebe ich das entscheidende, vollkommen unübersteigliche Hinderniss hervor, welches ihre wissenschaftliche Durchführung hindert: das Dasein des Uebels und des Bösen in der Natur und in der Geschichte... Den rettenden Gedanken hat hier Niemand gefunden, und ich weiss ihn auch nicht ». E dópo avere rifiutato le soluzioni proposte, conclude candidamente: « wo ein unvereinbarer Widerspruch zwischen Gottes Güte und seiner Allmacht vorliegt, entscheiden wir uns dafür, dass unsere menschliche Weisheit zu Ende ist, und dass wir die Lösung nicht begreifen, an die wir glauben » (III, 604-5). Cfr. pure le forti parole del Vacherot a proposito del panteismo: « Entre ne voir Dieu nulle part et le voir partout, mon choix serait bientôt fait: si j'étais condamné à cette al-

Un'opinione molto diffusa è che il pessimismo del nostro filosofo sia una conseguenza logica, come dicono, della sua intuizione metafisica: data una volontà cieca, non ci può essere che un mondo cattivo. Noi vedremo in che senso si può parlare di una corrispondenza esatta tra la volontà e il suo fenomeno; ma è un errore il parlare di conseguenza. Non si tratta qui di ragionare in astratto, di stabilire delle premesse per ricavarne delle conseguenze, o di deformare i fatti per adattarli a una certa dottrina: si tratta anzi di non perdere di vista la realtà delle cose e le condizioni permanenti della vita, all'infuori di ogni dogma, all'infuori di ogni fantasia subiettiva e di quei *divertissements* di cui parlava Pascal. L'apparire del pessimismo nella filosofia moderna non significa altro che questo:

---

ternative, je préférerais l'atheisme... Diviniser le Tout, c'est tout justifier, tout consacrer. Quelle affreuse nécessité! quelle amère dérision, surtout devant le spectacle de la realité! » — E il filosofo francese vede pure che non si tratta di più o di meno: « N'y eût-il qu'un atome de mal dans la Nature ou dans l'Histoire, la difficulté serait la même. Comment concilier ce mal avec la puissance, avec la bonté, avec les perfections du Dieu qui serait la cause, le principe on la substance du monde? » (*La Metaphysique et la Science,* III, 251-54). Com'è noto il Vacherot è stato condotto da questa difficoltà a distinguere l'Essere infinito ch'è la sostanza del mondo reale dall'Essere perfetto ch'è un ideale, meta e aspirazione eterna dell'infinito vivente e reale.

il riaffacciarsi dell'enigma della vita, nella sua nudità, una volta cadute o scosse nelle coscienze le soluzioni dogmatiche nelle quali il pensiero dell'uomo s'era acquetato fin allora.

Se si dovesse parlare di conseguenza, non il pessimismo, ma in un certo senso, l'ottimismo potrebbe essere una conseguenza legittima dell'intuizione fondamentale del nostro filosofo. La vita è una cosa eccellente perchè noi vogliamo la vita, e la volontà di vivere è l'ultimo dato della nostra esperienza: questo in fondo è l'argomento eterno, e eternamente valido, dell'ottimismo istintivo ch'è quello dell'uomo naturale. Schopenhauer non solo conosce questo punto di vista (è lui che lo ha messo in tutta evidenza); ma egli propone anche un'altra specie di ottimismo, non volgare, anzi non privo di grandezza, senza illusioni e senza paure, e che può vantarsi di essere rappresentato da grandi nomi. Dopo avere parlato della paura della morte, e come questa non tocchi l'essenza vera dell'uomo ch'è eterna, egli aggiunge (I, 370 e seg.): Una conoscenza filosofica dell'essenza del mondo, pervenuta a questo punto, anche senza andare più avanti, potrebbe aiutare l'uomo a vincere i terrori della morte, e ciò nella misura in cui la riflessione prevalesse in un dato individuo sopra il sentimento immediato. Un uomo che si fosse interamente assimilate le verità stabilite fin qui, e fosse contento dell'esistenza, vi si trovasse perfettamente a suo agio, e riflettendovi fredda-

mente desiderasse che la sua vita avesse a durare indefinitamente o ricominciasse senza posa, un uomo in cui il coraggio di vivere fosse così grande da accettare volentieri di pagarne le gioie al prezzo delle molestie e dei tormenti a cui la vita è soggetta, costui poserebbe con piede sicuro sul suolo ben saldo della terra, e non avrebbe niente da temere: egli vedrebbe con occhio indifferente avvicinarsi la morte, la guarderebbe come una falsa apparenza, come uno spettro impotente, fatto per spaventare i deboli, ma che non ha potere su chi sa di essere quella stessa volontà di cui il mondo intero è l'oggettivazione e lo specchio; nessun passato e nessun avvenire infinito, nei quali egli non esistesse, potrebbe intimidire costui: egli avrà tanto da temere la morte quanto il sole la notte. È questo punto di vista che è espresso dal Prometeo di Goethe, quando dice rivolto a Giove: *Io sto qui, formando degli uomini a mia immagine, una razza che mi somigli, per soffrire, per piangere, per godere, per allietarsi, e per non darsi pensiero di te, come faccio io.* A questo stesso risultato si potrebbe far pervenire la filosofia di Bruno e di Spinoza; ed è a questo punto di vista che si troverebbero portati molti uomini se la loro conoscenza andasse di pari passo con la loro volontà, cioè a dire se fossero capaci di liberarsi da ogni illusione per comprendere perfettamente se stessi. Giacchè questo, per la conoscenza, è il punto di vista dell'intera affer-

mazione della volontà di vivere. — I moderni magnificatori della vita, quelli che dicono sì a tutto ciò ch'essa offre e contiene, compreso il dolore, la morte e la rinascita eterna delle stesse cose, hanno letto Schopenhauer, procedono da lui, non fanno che continuare questo lato del suo pensiero.

Disgraziatamente la coscienza umana in generale non s'è mai appagata di questa soluzione, non ha mai saputo vedere in essa l'ultima parola del suo destino. L'esperienza di tutti i secoli ci dice che accanto e di fronte al cosidetto vangelo della natura c'è un'altra maniera di comprendere il significato dell'esistenza. Le religioni più diffuse nel mondo si basano sopra una valutazione diversa della vita: il che vuol dire che non si tratta di fantasie solitarie, ma d'idee e di sentimenti a cui prendono parte milioni e milioni di anime, e che si manifestano nella loro condotta, nei loro riti, nel modo come vivono e nel modo come si dipartono dalla vita.

Che il filosofo il quale specula sull'essenza del mondo non debba tener conto di questi fatti? L'Aufklärung dei due ultimi secoli ha preteso che il disprezzo del mondo fosse conseguenza dei dogmi metafisici e religiosi, e che una volta aboliti quei dogmi e estirpati dalle menti, la vita umana avrebbe preso un'altra faccia, il problema della felicità non tarderebbe ad essere risoluto, solo (pensano alcuni) ritoccando qua e là o ri-

mutando del tutto le condizioni sociali esistenti. È lecito invece domandarsi se i dogmi, anzichè essere la causa, non sono essi la conseguenza del bisogno dell'uomo; se il fatto permanente da cui nascono i dogmi e i sogni di una felicità oltremondana o solamente futura non è precisamente la condizione precaria dell'esistenza e il dolore che l'accompagna. In ogni caso questa tendenza negativa esiste, negativa non solo verso il presente come tale, ma verso le condizioni stesse dell'esistenza empirica: quando Schopenhauer dice che l'uomo è un animale metafisico, egli in fondo ha in mente questo fatto capitale della storia umana, questa inquietudine di ciò che è, questa tendenza a sollevarsi, a superare le limitazioni della sua esistenza. Perfino nel paganesimo greco è penetrata o s'è prodotta una corrente ascetica e mistica, di cui si va sempre meglio comprendendo l'importanza nella storia della cultura antica, corrente che mette capo nel Neoplatonismo e di là passa nel Cristianesimo. E in tutta l'Asia non musulmana, il Bramanesimo e il Buddismo insegnano la rassegnazione, la rinunzia, la liberazione dal dolore come lo scopo finale dell'esistenza. Il quietismo, ossia la rinunzia a qualunque volere; l'ascesi, ossia la mortificazione intenzionale della volontà propria; il misticismo, ossia la coscienza dell'identità del proprio essere con quello d'ogni cosa, sono fatti positivi, prodottisi sotto tutti i climi e in tutti i tempi, nell'antichità, nel medio evo, nei tempi

moderni, fra uomini d'ogni cultura, che non sapevano niente l'uno dell'altro, e che pure sono giunti alle stesse conclusioni a alle stesse esperienze, e che spesso, con un accordo che non può a meno di sorprendere, si servono delle stesse espressioni per descrivere lo stato dell'animo loro. Che tutti questi fatti non siano altro che una lunga, costante, isradicabile aberrazione? È qui, dice Schopenhauer, che io aspetto ogni filosofia col suo ottimismo, aspetto e desidero che si pronunzi sopra questi fatti. Egli ha la pretensione di spiegarli, d'interpretarli, di tradurli nel linguaggio astratto della ragione, mostrando qual'è il loro significato, in relazione con tutti gli altri fatti della nostra esperienza.

In realtà, se c'è un errore che si può dire veramente innato nell'uomo, è quello di credere che noi siamo al mondo per essere felici. L'individuo umano crede che la vita gli appartenga in proprio, a lui come individuo; e s'immagina di avere acquistato nascendo il diritto di essere felice. Quando poi l'esperienza ci ammaestra a nostre spese che il mondo e la vita non sono fatti per favorire questo preteso fine, noi non rinunziamo per questo al nostro errore, ma ci sentiamo come frodati, e ne gettiamo la colpa sulle circostanze, sugli altri uomini, sulla nostra cattiva sorte o la nostra poca prudenza, sulla nostra piccolezza e l'immensità del mondo, sul destino e su tante altre personificazioni della nostra fantasia. Invece la prima cosa che bisogna

comprendere è che il dolore non è qualche cosa di accessorio e di sovrapposto alla vita, ma è connaturato alla vita, è inseparabile dal fenomeno della volontà. Aspirazione senza fine, divenire eterno, assenza di ogni limite, impossibilità di un termine ultimo che l'appaghi, questi sono i caratteri del suo apparire. Ogni fine raggiunto è il punto di partenza di un nuovo slancio. Già, nelle manifestazioni più basse della natura, come la gravità e il peso, questa tendenza persistente, malgrado l'impossibilità di un termine ultimo che l'arresti, salta agli occhi. E lo stesso si vede nel mondo dei viventi: il circolo eterno della vita si ripete senza posa, dal germe al frutto, che contiene alla sua volta il germe di un nuovo individuo, il quale ricomincia da capo, e così all'infinito. A questa mancanza di fine e di riposo bisogna aggiungere la lotta incessante tra i fenomeni della volontà fra di loro: le forze naturali e le forme organiche si disputano la materia di cui hanno bisogno per manifestarsi e per sussistere: di qui una guerra perpetua per la vita e per la morte; e dalla lotta la resistenza, per cui l'aspirazione e lo sforzo ch'è l'essenza intima di ciascuna cosa è dapertutto impedita e contrariata, e persiste invano, senza tuttavia poter modificare la sua natura, fra mille tormenti, finchè quel fenomeno perisca ed altri prendano avidamente il suo posto e la sua materia. Chi vuole vedere la cosa nella sua nudità, deve guardarla nel mondo degli animali.

La varietà delle organizzazioni, la perfezione prodigiosa dei mezzi in virtù dei quali ciascuna è adattata al suo elemento e alla sua preda, contrastano qui nettamente con l'assenza di ogni scopo finale che si possa supporre: invece di questo noi troviamo il benessere di un momento, un godimento fuggitivo di cui il bisogno è la condizione, lunghe e numerose sofferenze, una battaglia perpetua, *bellum omnium,* ogni essere volta a volta cacciatore e cacciato, tumulto, privazione, bisogni e angosce, gemiti e urli: e questo per tutti i secoli, o almeno finchè la scorza del nostro pianeta non scoppi.

La natura dell'uomo non è diversa da quella degli altri esseri, con questo di più che a misura che la conoscenza diventa più chiara e più perfetta, cresce pure la coscienza e la capacità di soffrire. Volere, aspirare, tendere continuamente a qualche cosa, questa è l'essenza dell'uomo. Questo o quell'oggetto brillano agli occhi suoi come se dovessero essere lo scopo supremo dei suoi sforzi, la felicità agognata e definitiva: una volta ottenuti o realizzati essi non sembrano più quelli, non valgono più nulla, sono messi da parte e dimenticati come illusioni svanite. In realtà, se la base di ogni volere è una mancanza, un bisogno; d'altra parte ogni appagamento è breve, fuggitivo, talvolta ci lascia più insodisfatti di prima. Il miraggio delle cose lontane ci fa vedere un paradiso che si dilegua se ci lasciamo sedurre a corrergli dietro. La felicità si

trova sempre posta nell'avvenire o nel passato: il presente è come una piccola nube nera che il vento spinge sopra la pianura illuminata dal sole; davanti ad essa, dietro ad essa, tutto brilla lucente; essa sola getta sempre l'ombra. Ed è naturale, perchè la base del presente, ciò che lo riempie, è la volontà, il bisogno, il desiderio che ci occupa e ci tormenta (1).

L'uomo non è altro, si può dire, che la concrezione di mille bisogni. Così fatto, egli si trova

---

(1) ..... « À peine obtenu, ce bonheur si ardemment, si uniquement désiré, effraye l'âme de son insuffisance; en vain elle s'épuise à y chercher ce qu'elle y avait rêvé; cette recherche même le flétrit et le décolore: ce qu'il paraissait, il ne l'est point; ce qu'il promettait, il ne le tient pas; tout le bonheur que la vie pouvait donner est venu, et le désir du bonheur n'est point éteint. Le bonheur est donc une ombre, la vie une déception, nos désirs un piège trompeur. Il n'y a rien à repondre à une pareille démonstration; elle est plus décisive que celle du malheur même; car, dans le malheur, vous pouvez encore vous faire illusion, et, en accusant votre mauvaise fortune, absoudre la nature des choses; tandis qu'ici c'est la nature même des choses qui est convaincue de méchanceté: le coeur de l'homme et toutes les félicités de la vie mis en présence, le coeur de l'homme n'est point satisfait. Aussi, ce retour mélancolique sur lui-même, qui élève l'homme mûr à la pensée de sa destinée, qui le conduit a s'en inquieter et à se demander ce qu'elle est, naît-il plus ordinairement encore de l'expérience des bonheurs de la vie que de celle de ses misères ». JOUFFROY, *Le problème de la destinée humaine* nei *Mélanges philosophiques*.

sulla terra, abbandonato a se stesso, incerto di ogni cosa, salvo la sua indigenza e i suoi bisogni. Per la maggior parte degli uomini, la vita è presa tutta dalle cure che reclama il suo mantenimento, è una lotta per l'esistenza stessa; e quando questa è assicurata, il secondo bisogno più urgente è di metterci dentro qualche cosa per non sentirne il vuoto. Nello stesso tempo pericoli d'ogni genere circondano l'uomo da tutte le parti; e gli occorre spiegare una vigilanza di tutti i momenti per evitarli. La vita è come un mare seminato di scogli e di rotte che l'uomo cerca di evitare con una cura e una prudenza estreme, benchè sappia che anche quando egli è riuscito a cavarsene fuori, ogni passo l'ha avvicinato a un naufragio altrimenti formidabile, un naufragio totale, inevitabile e irreparabile, quello della morte, verso il quale egli naviga direttamente, e ch'è il termine finale di questa laboriosa traversata.

Questa è la sentenza, ossia la condanna, che la natura pronunzia da ultimo sopra tutti gli esseri ch'essa contiene: Ecco, essa dice, come finisce ciò che tu hai voluto fin qui. La morte dissipa ogni illusione, spezza e stritola ogni velleità di egoismo. La morte è il riassunto, il risultato netto della vita, è la somma che dà tutto in una volta l'insegnamento che la vita presenta sminuzzato giorno per giorno, coi suoi impedimenti, con le sue spine, con le sue speranze deluse, coi suoi dolori. Tutt'altro

che avere acquistato un diritto, si direbbe che, nascendo abbiamo contratto un debito, che andiamo estinguendo a poco a poco con le grandi e piccole miserie di tutti i giorni: salvo che quello che paghiamo così sono gl'interessi del nostro debito; il pagamento finale, quello del capitale, si farà con la morte. Quando si paragona questo risultato con tutta la fatica che c'è voluta per giungervi, la sproporzione salta agli occhi: bisogna dire che la vita è un cattivo affare, un affare in pura perdita, che non copre le sue spese, che costa più di quello che vale. La fuga del tempo, l'infinità dello spazio, la dipendenza e relatività di tutte le cose, l'eterno divenire, l'eterno desiderare sono l'espressione fenomenale di questa inanità essenziale e radicale della nostra esistenza. Ogni individuo, ogni figura umana, è un breve sogno che rifà l'eterna volontà della vita, una forma fugace ch'ella disegna come per gioco sulla sua pagina infinita dello spazio e del tempo, la lascia durare un momento e poi la cancella, per lasciar posto a nuove immagini. Il male, ossia il lato serio della cosa, è che ciascuna di queste immagini momentanee, ciascuno di questi capricci vuoti dev'essere pagato dalla volontà stessa, nella sua interezza e in tutta la sua veemenza, con molti e profondi dolori e al prezzo amaro d'una morte a lungo temuta e che giunge senza fallo.

Questa dunque è la prima verità alla quale siamo condotti dalla riflessione più spassionata

e obbiettiva: la felicità non si può dire il fine o il risultato naturale della vita, il dolore è inseparabile dal fatto dell'esistenza.

E la seconda verità è questa: l'uomo nè ha il diritto d'incolpare nessuno della sua condizione, nè può invocare o sperare aiuto da altri che da se stesso. La natura, il destino, gli dei, il brutto potere ascoso del nostro poeta sono personificazioni che impediscono di vedere la realtà delle cose.

Qui apparisce il concetto forse più caratteristico di questa che saremmo tentati di considerare come la parte esoterica del pensiero del nostro filosofo: il concetto della *giustizia eterna*. Per non fraintendere questo concetto, bisogna ricordarsi che la molteplicità e separazione degl'individui è fenomenale, e che ciascuno di essi, e tutti insieme, sono il fenomeno della volontà unica e identica in tutti, e il mondo intero è l'obbiettivazione di essa volontà, lo specchio nel quale essa guarda e riconosce se stessa. La volontà non è come una potenza occulta che stia di contro o al di sopra di noi, ma siamo noi stessi: la volontà sono io, voi, qualunque vivente e qualunque cosa che afferma la sua esistenza. Sicchè la giustizia eterna vuol dire questo: che c'è adequazione perfetta tra la volontà e il suo fenomeno: il mondo obbiettivo corrisponde esattamente alla volontà ch'esso manifesta: volere la vita significa appunto volerla così com' è, col dolore e la morte dell'individuo che sono in-

separabili dal suo fenomeno. Il dire, come tutti siamo tentati di fare, io vorrei la vita, ma non vorrei il dolore, e vorrei che mi fossero risparmiate le angosce della morte, è un controsenso, il quale nasce dal solito accecamento dell'individuo, che considera da una parte se stesso e la sua volontà, e dall'altra il mondo con tutto quello che c'è dentro come una cosa ch'è diversa da lui e che non lo riguarda, o semplicemente come il teatro nel quale egli è destinato ad agire. Invece bisogna comprendere che « il mondo, con tutta la molteplicità delle sue parti e delle sue forme, è il fenomeno, *l'obbiettità* dell'unica volontà di vivere. L'esistenza stessa e il modo di questa esistenza, nell'insieme come in ogni sua parte, deriva unicamente dalla volontà *(ist allein aus dem Willen).* In ogni cosa la volontà apparisce precisamente qual'essa è in se stessa e si determina affermandosi. Il mondo non è che lo specchio di questa volontà ; e ogni cosa finita, tutti i dolori, tutti i tormenti ch' esso contiene appartengono all'espressione di ciò che essa vuole, sono tali perchè essa vuole così. È dunque la più stretta giustizia che ogni essere porti sopra di sè l'esistenza in generale, l'esistenza della sua specie e quella della sua propria individualità, assolutamente qual'essa è, nelle circostanze come sono, e in un mondo così com'è, dominato dal caso e dall'errore, temporale, caduco, soggetto al dolore: in tutto ciò che gli succede, anzi in tutto ciò che gli potrà suc-

cedere, non gli si fa che giustizia. Perchè sua è la volontà, e qual' è la volontà tale è il mondo. La responsabilità dell' esistenza e della natura del mondo appartiene al mondo soltanto e non ad altri: perchè come altri avrebbe potuto prenderla sopra di sè? In questo senso, possiamo dire rifacendo il motto di Schiller: il mondo stesso è il giudizio del mondo ».

Questa giustizia, o come abbiamo detto, adequazione perfetta tra la volontà e il suo fenomeno, non apparisce alla coscienza empirica; anzi questa vede l'apparenza del contrario. Considerando la vita degl' individui, ossia dunque i fenomeni isolati, divisi, diversi, spesso opposti fra loro, noi vediamo che qui sta il piacere, là il dolore; una persona è il carnefice e un'altra la vittima; la perversità sta da una parte e il patire dall' altra. C'è colui che vive lietamente nell'abbondanza, e alla sua porta quello che muore di fame e di freddo. L'individuo che considera tutto questo, si domanda: dove sta il compenso, dove sta la giustizia? E intanto, egli stesso, sotto l'impulso di quella volontà ch'è la sua origine e la sua essenza, si getta nei piaceri della vita, vi s'attacca con tutte le sue forze, e non sa che con quell'atto della sua volontà egli ha preso e tiene stretti a sè tutti quei dolori e quei tormenti, la cui vista poco innanzi lo faceva fremere. Egli vede il dolore nel mondo, e ci vede anche il male; ma lungi dal comprendere ch' essi sono entrambi due aspetti dello stesso fenomeno

della volontà che si afferma, gli pare ch' essi siano molto diversi anzi opposti fra loro, e cerca spesso di sottrarsi ai dôlori del suo proprio io, col male, vale a dire col far soffrire gli altri. Solo colui il quale penetra al di là del principio d'individuazione, e a traverso le forme del fenomeno riconosce la realtà in sè delle cose, può comprendere la giustizia eterna. Egli allora comprenderà che essendo la volontà l'in sè di ogni fenomeno, i tormenti inflitti agli altri e così quelli subiti da lui stesso, il male come il dolore, colpiscono sempre un solo e medesimo essere, sebbene i fenomeni in cui appariscono si mostrino sotto forma d'individui distinti, separati da tempi e da spazi lontani. È sempre la stessa volontà che, disconoscendo se stessa, e cercando in uno dei suoi fenomeni un aumento di benessere, produce in altri un eccesso di dolore: trascinata dalla sua violenza, strazia coi suoi denti la propria carne, ignorando che così ferisce se medesima, e manifestando in tal modo, per mezzo dell'individuazione, il conflitto con se stessa ch'essa porta nel seno. Tormentatore e tormentato sono una cosa sola. L'uno s'inganna credendo di non aver parte nel patimento, l'altro s'inganna credendo di non aver parte nella colpa. Se i loro occhi giungessero a dischiudersi, colui che produce il dolore riconoscerebbe che egli stesso vive, nel vasto mondo, in ogni essere che soffre e che quando è dotato di ragione, si domanda invano perchè è stato chiamato a vivere e a patire dolori dei

quali egli non vede la giustificazione; il tormentato a sua volta comprenderebbe che tutto il male che si commette o è stato commesso nel mondo, deriva da quella volontà che costituisce anche la sua essenza e di cui egli pure è il fenomeno; comprenderebbe che per effetto di questo fenomeno e della sua affermazione egli ha preso sopra di sè tutti i dolori che ne dipendono e che giustamente patisce finchè egli continua ad essere questa volontà. Il dogma del peccato originale e in una maniera più trasparente il mito così universalmente diffuso della metempsicosi esprimono a modo loro quest'unità della vita e solidarietà profonda di tutti i viventi.

Chi è giunto a comprendere questo, ossia dunque che il dolore nel mondo, sia come dolore patito, sia come male recato ad altri, ha la sua prima radice in quella volontà stessa di cui il mondo è fenomeno, è maturo oramai per accogliere la dottrina che insegna com'è possibile e in che consiste la liberazione dal male e dal dolore.

Noi sappiamo che l'operare giusto e buono, l'amore disinteressato e la virtù vera, derivavano da una sola sorgente: dal riconoscere se stesso negli altri. Quando questa penetrazione del principio che individua e separa gli esseri è giunto al suo grado supremo, e l'uomo ha compreso l'unità della natura e in ogni vivente ritrova la sua vera e intima essenza, egli finirà allora col considerare come sue le pene di tutto ciò che ha vita, con l'appropriarsi il dolore che riempie

il mondo. Nessuna sofferenza oramai gli è estranea. Tutti i tormenti che vede e che di rado può alleviare, quelli ch'egli può conoscere solo indirettamente, e quelli anche ch'egli comprende solo come possibili, agiscono sul suo spirito come i suoi propri. Il suo sguardo non è più fisso esclusivamente sulla felicità o la miseria della sua persona: tutto lo tocca ugualmente. Comprende ora il mondo e la natura intera, nella sua essenza, il continuo perire, gli sforzi vani, la discordia interiore, il dolore senza tregua: da qualunque parte egli guardi, vede l'uomo soffrire, l'animale soffrire, un mondo evanescente. Come potrebbe un uomo, giunto a questa visione, continuare ad affermare con la sua volontà una vita così fatta e attaccarvisi e stringerla a sè sempre più forte? Se la conoscenza delle cose particolari e delle loro relazioni serve alla volontà dell'individuo perchè egli vi attinga sempre nuovi motivi per affermarsi; questa conoscenza del tutto e della natura in sè delle cose sarà invece il quietivo di ogni volere. La volontà si distoglie oramai dalla vita; l'uomo giunge allo stato di rinuncia volontaria, di rassegnazione, di quiete perfetta. Le lusinghe della speranza, le seduzioni del presente, la dolcezza dei piaceri, il benessere che può capitare alla sua persona in un mondo di dolore dominato dal caso e dall'errore, non lo illudono più, non lo attirano, non hanno presa sopra di lui. La sua volontà si trasmuta (si converte): non afferma più la propria essenza che

si rispecchia nel fenomeno, ma la nega. Il fatto col quale questo mutamento si manifesta è il passaggio dalla virtù all'ascetismo. L'uomo non si contenta più di amare gli altri come se stesso e di fare per essi quanto farebbe per sè, ma aborre da quella volontà ch'è l'essenza del suo proprio fenomeno e di un mondo del quale egli ha riconosciuto la nullità e la miseria. Benchè sano e vigoroso, egli nega con una continenza assoluta quell'affermazione della volontà che oltrepassa la vita dell'individuo: la castità è la prima tappa e la condizione permanente della vita ascetica. Non solo accetta, ma sceglie deliberatamente, *toglie a sua sposa* la povertà; ogni dolore che gli tocca, prodotto dal caso o dalla malvagità altrui, ogni ingiuria, ogni danno, sono bene accetti; è paziente e dolce; rende, senza ostentazione, bene per male; non conosce orgoglio; lascia che si spenga, dentro di lui, il fuoco della collera come quello delle cupidigie; digiuna, macera e flagella se stesso per spezzare ed abbattere sempre più con le privazioni e col dolore quella volontà ch'egli conosce e rifiuta come la sorgente dell'esistenza dolorosa di se stesso e del mondo. E quando infine la morte viene a dissolvere il fenomeno di questa volontà, la cui essenza, per la libera negazione di se stessa, era cessata da lungo tempo, salvo quel piccolo resto che si mostrava ancora animando l'organismo; essa è la benvenuta ed è ricevuta con gioia, come una liberazione desiderata. Con la morte qui non fini-

sce, come presso gli altri, solamente il fenomeno, ma l'essenza stessa che si continuava ancora debolmente in quel fenomeno: la morte scioglie quest'ultimo e fragile legame. Com'è detto nel *Sankhya Karika:* « L'anima resta ancora per qualche tempo rivestita del corpo, come la ruota del vasaio, in virtù del movimento già ricevuto, continua a girare anche quando il vaso è finito. Soltanto dopo che l'anima illuminata si è divisa dal corpo e che la natura è cessata per essa, avviene la sua liberazione finale ». Per chi finisce in tal modo, ha fine anche il mondo.

Quello che qui s'è descritto, aggiunge Schopenhauer, non è una cosa inventata, ma è una realtà di fatto prodottasi infinite volte, in Europa come nell'Asia; è l'esistenza di una moltitudine di santi e di belle anime appartenenti a comunità religiose delle più diverse credenze. Il che vuol dire che per intendere il significato della vita ascetica, non bisogna guardare a questo o quel dogma e alle ragioni per lo più cattive con cui il santo o l'asceta cerca di spiegare a se stesso la sua condotta: il santo non è un filosofo, e le sue ragioni valgono tanto quanto vale la sua mente e le cose che gli hanno insegnato: quello che vale è la sua condotta, il corso intero della sua vita, la quale importa l'abnegazione intera di se stesso e la carità estesa a tutti gli esseri, per effetto della conoscenza intuitiva (non astratta, non riflessa) ossia dunque della visione immediata ch'egli ha del carattere caduco e doloroso del mondo.

Che un fenomeno così universale sia una manifestazione di demenza o una aberrazione del sentimento, molti lo credono: noi, dice sempre Schopenhauer, crediamo invece ch'esso sia l'espressione di un lato essenziale della natura umana; e crediamo che il fenomeno più grande, più importante e significativo che la nostra terra possa produrre non è il conquistatore del mondo, ma colui che vince se stesso e il mondo, l'umile e silenziosa esistenza di questi santi e di questi asceti con la loro pace profonda, con la calma e la serenità ch'essi hanno raggiunta: le biografie di questi uomini sono per lo più scritte male e piene di cose assurde, ma per la materia che trattano sono più istruttive di tutto quello che possono raccontare Plutarco e Tito Livio.

E come non è nuovo il fatto descritto, così non si può dire nemmeno nuova la dottrina che pone come fine ultimo alla vita la rassegnazione, la rinunzia, quello che noi abbiamo chiamato la negazione della volontà di vivere.

« Questa, o fratelli, è la sublime verità ri-
« guardo al dolore. La nascita è dolore, la vec-
« chiaia è dolore, la morte è dolore, l'essere uniti
« a ciò che non si ama è dolore, l'essere separati
« da ciò che si ama è dolore: e ogni desiderio
« insodisfatto è anch'esso dolore.

« E questa, o fratelli, è la sublime verità ri-
« guardo all'origine del dolore. In verità è il
« desiderio (la sete di esistere), che produce il
« rinnovarsi delle esistenze, accompagnandosi col
« diletto sensuale e cercando sodisfazione or qua

« or là : ossia il desiderio di sodisfare alle pas-
« sioni, sia in una vita futura sia nella vita
« presente.

« Ora questa, o fratelli, è la sublime verità
« riguardo alla distruzione del dolore. In verità
« essa è la distruzione di quel desiderio, senza
« che alcuna traccia di passione vi rimanga : il
« porre in disparte quel desiderio, il rinunziarvi,
« il liberarsene » (Pavolini. *Buddismo,* pag. 31-32).

Queste sono le tre prime verità sante del Buddismo, alle quali corrispondono una per una quelle che noi abbiamo esposte. Nel Buddismo, segue una quarta verità, quella che insegna la *via ottopartita* che conduce alla liberazione : « que-
« sto nobile ottuplice sentiero consiste in retta
« fede, retta volontà, retta parola, retta azione,
« retta vita, retto sforzo, retto pensiero e retta
« meditazione ». Noi che non abbiamo l'ufficio di convertire nessuno, sostituiremo questa quarta verità pratica con quella puramente teoretica la quale dice che ci sono due vie per le quali si può giungere alla liberazione. L'una è quella della quale abbiamo parlato finora, della conoscenza intuitiva che superando i limiti dell'individualità propria, rende dapprima possibile la bontà pura e l'amore e finisce col far considerare come proprî tutti i dolori del mondo; questa è una via eccezionale, battuta di rado, riservata a poche anime privilegiate che perciò son dette sante. Una seconda via e più frequente è quella che ci è aperta dall'avere noi stessi provato un

grande dolore. Noi vediamo talvolta un uomo che ha percorso tutti i gradi della sventura e dell'angoscia, dopo aver resistito con tutte le sue forze, quando sta per abbattersi nella disperazione, subitamente rientrare in sè, riconoscere se stesso e il mondo, cangiare tutto il suo essere, sollevarsi al di sopra di sè e di ogni dolore, e come purificato e santificato da questo, con una calma, una beatitudine, una elevazione di spirito imperturbabile, rinunziare liberamente a tutto ciò che fin allora voleva con tanta violenza, e aspettare con gioia la morte. La fiamma purificatrice del dolore fa splendere d'un tratto la luce della liberazione. Una rappresentazione poetica incomparabile di questo fenomeno ci è data nella Margherita della prima parte del *Faust*. Ma anche nella vita reale non è raro trovare di queste conversioni subitanee. Si è visto spesso re, eroi, avventurieri, in mezzo a una vita agitata dalle passioni, convertirsi d'improvviso, darsi alla rassegnazione e alla penitenza e divenir monaci ed eremiti. Ma il fenomeno è specialmente caratteristico in alcuni disgraziati condannati a morte per delitti commessi: la vicinanza della morte e la perdita di ogni speranza producono un effetto che pare miracoloso. I delitti del passato non inquietano nemmeno più la loro coscienza; essi sono pronti ad espiarli. Divengono buoni e puri; hanno orrore sinceramente di commettere la più piccola azione cattiva o anche poco caritatevole; perdonano ai loro nemici, anche

a quelli che li avessero fatti soffrire ingiustamente: e non si tratta di semplici parole o di paure ipocrite per quello che li aspetta in un'altra vita: no, essi si sono spogliati realmente di qualunque animosità. Amano oramai i loro dolori e la morte: rifiutano spesso la fuga ch'è loro offerta, muoiono volentieri, tranquilli e beati. L'eccesso dell'angoscia ha rivelato loro l'ultimo mistero della vita: ne hanno toccato il fondo, hanno conosciuto ed esperimentato in se stessi, fino alla loro radice comune e ultima, i due aspetti del mondo, il male e il dolore: e li respingono da sè l'uno e l'altro insieme, se ne sciolgono, se ne liberano, si svegliano dal sogno della vita. Schopenhauer cita a questo proposito le ultime parole dette da alcuni di questi condannati all'ultimo supplizio; e a chi si maraviglia ch'egli ricorra a simili testimonianze, risponde che, secondo lui, il patibolo è realmente un luogo adatto a rivelazioni assolutamente speciali, un posto d'osservazione da cui l'uomo, se non perde la conoscenza, può vedersi schiudere sull'eternità vedute più vaste e più chiare di quelle che la maggior parte dei filosofi mettono nei paragrafi delle loro psicologie e teologie razionali.

Si potrebbe dire: senza tanti discorsi, c'è una liberazione più semplice, pratica e alla portata di tutti, una liberazione senza frasi, quella di togliersi la vita. Questo è l'ultimo malinteso e l'ultima illusione che bisogna dissipare. Il suicidio non è una liberazione. Esso non nega la

volontà, anzi l'afferma energicamente. La negazione non consiste nel rifiutare i dolori della vita, ma i piaceri. Il suicida vuole la vita, ma poichè le circostanze non gli concedono di affermarla com' egli vorrebbe, ei la rifiuta. La volontà di vivere qui non nega se stessa, non si trasmuta, non si converte, non si rigenera; ma anzi, per eccesso di violenza, distrugge, annienta uno dei suoi fenomeni passeggeri, rimanendo essa stessa intatta ed eterna nella sua affermazione. Piuttosto che lasciarsi spezzare dal dolore, essa si afferma sopprimendo il corpo. Il suicida cessa di vivere appunto perchè non può cessare di volere: la volontà si afferma in lui per mezzo della soppressione del suo fenomeno non potendo affermarsi in altro modo. Egli si sottrae al dolore che mortificando la sua volontà poteva condurlo alla rinunzia e alla liberazione; è come un malato il quale rifiuta di lasciar finire un' operazione dolorosa già cominciata, che avrebbe potuto guarirlo radicalmente, e preferisce di tenersi il suo male. Il dolore viene a lui, gli apre la possibilità di negare la sua volontà; ma egli lo respinge ed annienta il suo fenomeno perchè la volontà resti intatta. Questa illusione del suicida il quale crede di aver negato la volontà di vivere quando ha soppresso uno dei suoi fenomeni, è un errore analogo a quello di chi credesse di ottenere il risultato della castità volontaria con altri mezzi; per esempio impedendo i fini della natura nella fecondazione o procurando la morte del

neonato, invece di fare di tutto per assicurare la vita a tutto ciò che aspira a vivere. Una volta che la volontà di vivere è là, non c'è violenza dal di fuori che possa annientarla. Una sola cosa può provocare dal di dentro la sua negazione, ed è la conoscenza. L'unica via di salvezza è che la volontà apparisca liberamente affinchè in questo suo fenomeno impari a conoscere la sua propria essenza. Solo in seguito a questa conoscenza la volontà può negare se stessa: la violenza materiale, la sterilizzazione dei germi, la distruzione dei neonati, il suicidio non possono far nulla. La natura conduce precisamente la volontà alla luce, perchè solo mediante la luce essa può trovare la sua liberazione. Per questo i fini della natura sono da favorire in tutti i modi, una volta che la volontà di vivere, ch'è la sua intima essenza, s'è decisa ad apparire.

La negazione della volontà, come noi l'abbiamo descritta, è il solo atto di libertà vero e proprio di cui l'uomo è capace.

Nella realtà empirica obbiettivamente considerata non c'è posto per la libertà. Il mondo dei fenomeni è regolato dal principio di ragione, e la legge di causalità non soffre eccezioni: siano cause fisiche in senso stretto, oppure stimoli, oppure motivi conosciuti, le cause agiscono sempre necessariamente: tutto ciò che si produce in un dato momento del tempo è rigorosamente determinato, e non potrebbe essere diversamente da

quello che accade. L'uomo pare che si sottragga a questa legge, perchè è fornito di ragione: il che vuol dire che i motivi che agiscono sopra di lui non sono solamente quelli presenti e immediati, ma anche motivi pensati ed astratti: il che rende possibile la condotta premeditata e la scelta consapevole fra più motivi. Questa, se vogliamo conservare l'espressione kantiana, libertà comparativa o relativa, che importa una certa latitudine nella scelta e quindi la possibilità di determinarsi a ragion veduta, esiste realmente nell'uomo, ma non distrugge la necessità dell'azione. Giacchè anche qui, come in tutto il resto della natura, l'azione è determinata da due fattori, dalla causa che qui si chiama motivo, e dalla natura dell'essere su cui il motivo agisce. Questa natura nel caso presente è il carattere individuale, che si manifesta nelle singole azioni, è conosciuto empiricamente, e rimane finchè dura la vita, costante e immutabile. I motivi, come tutte le cause, sono semplici cause occasionali, e in tanto agiscono in quanto hanno presa su quel dato carattere, il quale si manifesta e si dà a conoscere nelle sue azioni, col rigore di una legge naturale.

E se il mondo non fosse altro che realtà obbiettiva e conosciuta, non ci sarebbe posto per nessuna specie di libertà che non fosse un'illusione. Come pure la libertà sarebbe un'illusione, se il mondo e l'uomo fossero cose fatte, chiamate ad esistere da una forza estranea, diversa

da loro: in questo caso insieme con la loro esistenza sarebbe anche determinata dal di fuori la loro essenza, la loro natura, il loro carattere, quindi la loro maniera di agire. Giacchè, come dicono gli scolastici, *operari sequitur esse*.

Intanto noi sappiamo che le cose non stanno così. L'uomo non è un semplice oggetto (rappresentazione), nè una cosa fatta, ma è realtà in sè, che in tanto esiste in quanto afferma egli stesso la propria esistenza. E quel carattere che abbiamo detto costante e immutabile egli dal di dentro lo conosce come volontà sua. Quando egli agisce senza che ostacoli esterni lo impediscano (libertà fisica), e senza che la sua mente sia impedita o turbata da ostacoli interni, sicchè il gioco dei motivi si produca in lui liberamente (libertà intellettuale); quando dunque egli agisce in una maniera conforme alla sua natura, egli dice di volere o di aver voluto l'azione, e non si sogna nemmeno di attribuire ad altri che a se stesso, alla sua volontà, l'azione sua. Sicchè il carattere empiricamente conosciuto, e che si manifesta nelle singole azioni, è esso stesso la manifestazione della natura propria di colui che agisce, della volontà individuale che costituisce la base costante e l'unità di quel carattere. Questa natura propria della volontà individuale è quello che Schopenhauer chiama il carattere intelligibile, conservando anche qui l'espressione kantiana; ma è chiaro, da tutto quello che noi sappiamo, ch'egli si assimila questa dottrina,

come quella della cosa in sè, come quella delle Idee platoniche, modificando queste e quella nel senso della sua intuizione. Kant intende per carattere intelligibile il carattere che noi giudicando moralmente le azioni attribuiamo all'uomo come essere razionale (come noumeno, come persona nel mondo intelligibile), in quanto egli ha il potere di determinarsi liberamente in una maniera conforme o disforme alla legge morale: sicchè, secondo questa dottrina, le qualità e disposizioni naturali come tali (in quanto cioè derivanti dalla natura sensibile dell'uomo) non appartengono al carattere intelligibile. Schopenhauer invece, con la stessa espressione, intende precisamente il fondo naturale del carattere ch'è esso stesso volontà, ossia quell'atto unico di volontà con cui insieme con l'esistenza è anche determinata l'essenza dell'individuo, e di cui tutte le sue azioni sono come la parafrasi e l'obbiettivazione nel corso del tempo. Il carattere intelligibile (intelligibile perchè solamente pensabile e non intuibile) è dunque l'in sè del carattere empirico, der Willenskern dell'individuo, la volontà individualizzata di cui il carattere empirico è la manifestazione fenomenale. Quando noi riflettiamo sull'incredibile ma evidente differenza dei caratteri individuali, gli uni giusti, sinceri, buoni, accessibili alla pietà, gli altri incorreggibilmente cattivi o crudeli, falsi, astuti, perfidi - differenze radicali, con *nuances* infinite — e cerchiamo di spiegarci empiricamente

la cosa con le circostanze, l'ambiente, l'educazione e gl'influssi ereditari; noi ci urtiamo da ultimo contro qualche cosa di cui non possiamo più assegnare la ragione o la causa, la natura originaria dell'individuo, quello ch'egli è in se stesso per dato e fatto della sua esistenza. L'uomo non nasce *tabula rasa*, nemmeno moralmente: ed è questo mistero qui del carattere individuale ingenito, dal quale dipenderà poi la sua condotta e il suo destino nel mondo, che Platone (nelle ultime pagine della Repubblica) cercava di spiegare col mito di Er l'armeno, come una libera scelta dell'individuo, e che gl'Indiani concepiscono come la conseguenza di azioni compiute in un'esistenza precedente: miti inadeguati come tutti i miti, ma che esprimono questa verità profonda: che quello che noi diciamo la nostra natura, non è qualcosa di obbiettivo e di separato da noi, come un vestito che altri ci abbia tagliato e che noi siamo condannati a portare; ma siamo noi stessi, s'identifica appunto con quello che noi affermando la nostra esistenza diciamo la nostra volontà. Per cui se l'azione singola, in quanto motivata, si deve dire determinata; d'altra parte, in colui che agisce, essa è accompagnata dalla coscienza di essere cosa sua, originaria, *voluta* non da altri che da lui. Quello ch'egli dice la sua libertà non è altro che la coscienza della sua volontà, di questo fattore interno ch'è il suo carattere e che non meno dei motivi è condizione *sine qua non* perchè l'azione si produca: per

questo egli sente e sa di certa scienza di esserne responsabile. Intanto, finchè afferma la sua volontà, egli non può agire diversamente da quello che agisce: potrà modificare, correggere, arricchire, chiarire sempre meglio la sua conoscenza, ma non cambiare la sua natura; perchè egli si modificasse nel suo intimo, bisognerebbe ch'egli diventasse un altro da quello che è.

Mi sia concesso di non omettere queste due citazioni: « Le nostre azioni si compiono sempre conformemente al nostro carattere intelligibile, ma noi non possiamo dire di conoscere *a priori* il nostro carattere: solo a posteriori, mediante l'esperienza, noi impariamo a conoscere, come gli altri, così anche noi stessi. Se il nostro carattere intelligibile è tale che noi non possiamo prendere una buona risoluzione se non dopo una lunga lotta contro una cattiva inclinazione, bisogna che questa lotta la preceda e noi dobbiamo aspettarne l'esito. La riflessione sull'invariabilità del carattere, sulla sorgente unica da cui derivano tutte le nostre azioni, non deve sviarci a pregiudicare in un senso o in un altro la decisione che prenderà il nostro carattere: dalla risoluzione noi riconosceremo la nostra natura e potremo guardarci nello specchio delle nostre azioni.... Siccome noi non sappiamo questo anticipatamente, ma lo esperimentiamo dopo, ci appartiene di lavorare e lottare nella nostra esistenza temporale perchè il quadro che risulterà dalle nostre azioni sia tale da lasciarci tranquilli e non sia per noi un tormento » (I, 393). E quest'altra dal *Saggio sulla libertà* (III, 431 e seg.): « Il carattere è immutabile, i motivi agiscono necessariamente: ma essi debbono passare per la conoscenza, che è il mezzo dei motivi. Ora questa è capace di un perfezionamento continuo, può diventare sempre più estesa e più giusta: a questo lavora ogni educazione. La cul-

tura della ragione, mediante conoscenze e vedute d'ogni specie, è moralmente importante per questo, ch'essa apre l'adito a motivi, ai quali l'uomo senza di essa rimarrebbe chiuso. Finchè egli non poteva comprenderli, questi motivi erano come se non esistessero per la sua volontà. Di qui avviene che, presentandosi le stesse circostanze esterne, la situazione di un uomo può, la seconda volta, essere nel fatto interamente diversa dalla prima: quando cioè egli nel frattempo sia diventato capace di comprendere giustamente e compiutamente quelle circostanze: per cui ora agiscono sopra di lui motivi ai quali egli prima era inaccessibile. »

Sicchè succede questo: che ogni nostra azione, in quanto voluta, è accompagnata nella coscienza da questo commentario: tu avresti potuto agire altrimenti: il che non è vero, perchè dato il motivo e il carattere, l'azione non poteva essere diversa. Per cui il significato vero di quel commentario è quest'altro: l'azione è tua, dipende dalla tua volontà, e questa non è una necessità ineluttabile che pesi sopra di te, ma sei tu stesso, e tu potresti essere altro da quello che sei. E nel fatto, quando noi siamo scontenti di noi stessi, non è l'azione singola come tale che ci tormenta, ma l'azione in quanto è documento di quello che siamo, lo specchio nel quale siamo obbligati a riconoscere noi stessi. Finchè la volontà individuale si afferma, essa fa parte della natura, quindi è impigliata, col suo carattere immutabile, nel nesso causale, e non può agire diversamente da quello che agisce dietro i motivi che operano sopra di lei. Ma può fare una cosa: togliere la

base su cui i motivi agiscono, ossia negare se stessa, sopprimere radicalmente l'atto originario dell'affermazione in cui consiste il suo carattere naturale, non volere più, non affermarsi più come prima: è come se un corpo perdesse d'un tratto le sue proprietà chimiche, sicchè i reagenti non avessero più presa sopra di esso, e questo mutamento si fosse prodotto non per effetto di un'azione esterna, ma dal di dentro. In tutto il resto della natura questo mutamento interiore, radicale e spontaneo, non è possibile, ma nell'uomo sì. Tutti quelli che conoscono la vita sanno che il carattere non si modifica altro che in apparenza, e che l'uomo sotto la sua pelle rimane sempre lo stesso uomo; ma d'altra parte è pure un fatto che il malfattore più indurito può diventare un santo d'un tratto, rinunziare al mondo, non volere più quello che ha voluto prima: si produce allora il miracolo di quelle conversioni repentine, che realmente sono inesplicabili empiricamente, e che la Chiesa perciò, nel suo linguaggio, chiama una rigenerazione per effetto della grazia. Il vecchio Adamo è morto, rinasce purificato, dopo ch'è morto al mondo. Questa è realmente la sola avventura metafisica che ci sia, l'unica manifestazione di fatto immediata della libertà nel fenomeno, la quale è possibile quando la volontà ricoscendo il proprio essere, attinge in questa conoscenza un quietivo cha la sottrae all'impero dei motivi che agivano sulla sua affermazione. È in questo mi-

stero qui della rigenerazione, o come diciamo noi, della volontà che nega se stessa, la soluzione dell'enigma del mondo, il segreto della liberazione, la porta angusta da cui si esce dal mondo *(Zeitlichkeit, Sansara)*. Che cosa ci sia dietro quella porta, e se ci sia qualche cosa, nessuno può saperlo. Schopenhauer rimanda chi non si appaga di questo alle Upanishad, all'Enneadi di Plotino, agli scrittori mistici di tutti i tempi e di tutti i paesi, i quali, come abbiamo detto, nonostante la grandissima differenza della loro coltura e dei loro dogmi, e senza sapere nulla l'uno dell'altro, descrivono talvolta con un accordo sorprendente, e tutti con la più incrollabile convinzione e sicurezza, le loro esperienze interne. Ma il vero è che qui siamo all'estremo limite delle cose conoscibili e delle verità comunicabili da coscienza a coscienza: la Filosofia deve finire, come ha cominciato, rimanendo immanente.

Quello ch'è certo per il nostro filosofo è che il fenomeno esiste, e getta la sua luce sulla natura di tutte le cose. Se il mondo fosse un gioco eterno di atomi senza vita, o una sostanza comunque concepita i cui modi fossero soggetti a una necessità ineluttabile, non ci sarebbe nè il bisogno nè la possibilità della liberazione. Ma il mondo non è questo: la realtà di cui esso è il fenomeno è un *velle,* un'affermazione spontanea dell'esistenza, la quale finchè perdura è come l'impulso e la molla permanente che tiene in movimento la macchina del mondo. Ma la ne-

cessità che domina e regola tutte le parti e i movimenti della macchina non è così profonda ch'essa attinga il cuore delle cose, sicchè quella molla non possa sopprimersi, perchè essa è volontà, e l'essenza sua è di potersi affermare o negare. Quando essa è giunta nell'individuo umano a riconoscere se stessa e la natura ch'è il suo fenomeno, sia facendo suoi e prendendo sopra di sè il dolore di tutti, sia vedendo nel dolore proprio il dolore del mondo (le due vie della liberazione), essa può negare se stessa; all'atto originario dell'affermazione corrisponde un *nolle*, la rinunzia volontaria, la rassegnazione, la liberazione dal mondo. Questa liberazione solamente all'uomo è possibile, all'uomo che conosce realmente e vuota egli solo il calice della morte: gli animali sono come i frutti acerbi della natura, destinati a vivere e a morire sull'albero su cui nascono; l'uomo per via della conoscenza è il frutto maturo, che nel punto della sua compiutezza, si stacca spontaneamente dall'albero. Quando la volontà non si nega, essa ricade nel seno della natura, ogni nascita le fornisce un nuovo intelletto, sicchè essa continua eternamente le sue esperienze, finchè riconosciuta la natura reale della vita, essa non la voglia più.

Io non mi nascondo, dice Schopenhauer terminando, la ripugnanza che molti proveranno ad accettare una veduta delle cose che per essere sincera e leale e non oltrepassare i limiti posti alla ragione umana, è obbligata a finire con una

negazione. Tuttavia, riflettiamo che il nulla è sempre un termine relativo; e che quest'orrore del nulla è esso stesso un'altra maniera di esprimere che noi vogliamo ardentemente la vita, e che non siamo e non conosciamo altro se non la volontà di vivere. Ma se noi storniamo per un momento i nostri sguardi da noi stessi, e li portiamo su quegli spiriti vittoriosi del mondo, la cui volontà ha rinunziato liberamente a se stessa, e li vediamo in possesso di quella pace ch'è più preziosa di tutti i tesori della ragione, di quella calma profonda, di quella sicurezza e serenità, la cui impronta Raffaello e il Correggio hanno dipinto sulla figura dei loro Santi; e paragoniamo a quello stato il tumulto dei nostri sforzi vani, le nostre inquietudini, le nostre speranze deluse e sempre rinascenti, tutto il sogno agitato di questa nostra vita; allora noi guardiamo con un profondo e doloroso sospiro verso quello stato, e sentiamo anche più vivamente tutta la desolazione della nostra esistenza. Sì, bisogna riconoscerlo apertamente: ciò che resta dopo la soppressione totale della volontà, per quelli che della volontà sono pieni, effettivamente è il Nulla. Ma viceversa per coloro nei quali la volontà s'è negata, questo nostro mondo con tutta la sua realtà, con tutti i suoi soli e le sue stelle, è esso ch'è Nulla.

E con questa parola il sistema finisce.

XI. — La « coscienza migliore ».

Quella regione mistica alla quale Schopenhauer accenna da ultimo, aggiungendo che i suoi mezzi non gli permettono di entrarvi, è stata in realtà il punto di partenza del suo pensiero; e si può dire ch'egli non ha mai cessato di guardare e giudicare il mondo con un organo speciale, del quale non è parola esplicitamente nel sistema, e che in origine egli chiamava la coscienza migliore (*das bessere Bewusstsein*). È notevole a questo proposito quel luogo dei Parerga und Paralipomena (II, 15), in cui è detto che la Filosofia nella sua storia si può dire che oscilli come un pendolo tra il razionalismo e l'illuminismo, intendendo per razionalismo quel metodo di filosofare il quale non fa appello ad altro che alla ragione comune di tutti gli uomini, e giunge a formulare mediante la riflessione verità perfettamente chiare e comu-

nicabili da coscienza a coscienza; per illuminismo invece quella tendenza filosofica che procede dal di dentro, si basa sopra esperienze subiettive, e crede di poter fare uso di un organo speciale, chiamato con varî nomi: illuminazione interna, intuizione intellettuale, coscienza più alta, ragione immediata, coscienza del divino, unificazione ecc., e considera la ragione comune come una maniera inferiore di conoscenza (la luce della natura degli scrittori mistici). Schopenhauer cita come rappresentanti di questa seconda tendenza specialmente i Neoplatonici, gli Gnostici, Dionisio Areopagita, Scoto Erigena, il Sufismo presso gli Arabi, la filosofia delle Upanishad, Jacopo Böhme e gli altri mistici cristiani: nei tempi più recenti Jacobi, Schelling e anche Fichte nell'ultimo periodo. La sua opinione è che la Filosofia deve essere sempre immanente, quindi non abbandonare mai il terreno solido della conoscenza razionale e comunicabile. E poi aggiunge: Tuttavia può darsi il caso che in fondo al razionalismo ci sia talvolta un illuminismo segreto, al quale il filosofo guarda di tanto in tanto come a una bussola nascosta, mentre egli continua ostensibilmente la sua via secondo le stelle, cioè a dire secondo le cose chiaramente conoscibili, e non parla d'altro che di queste. Ed è una cosa lecita, perchè egli non pretende di comunicare agli altri conoscenze o rivelazioni immediate: tutto quello ch'egli dice rimane obbiettivo e razionale. Questo può essere stato il

caso con Platone, Spinoza, Malebranche e *qualche altro:* ed è una cosa su cui nessuno ha da ridire, perchè sono i segreti del loro petto. — Non c'è il più piccolo dubbio ch'egli qui allude a se stesso. Per cui se vogliamo possedere intero il suo pensiero, dobbiamo prenderlo alla sua sorgente, ed esplorarne per quanto è possibile la storia, la quale ci è rivelata, almeno in parte, dalle note manoscritte del filosofo, anteriori alla pubblicazione dell'opera principale (1).

Schopenhauer ha cominciato a filosofare prestissimo. Sin dal primo dischiudersi della sua mente, lo troviamo che riflette su quello che vede, medita sulla vita, scrive degli aforismi. Fanciullo, non è stato chiuso in una scuola, ma ha imparato a leggere nel libro del mondo, accompagnando il padre e la madre nei loro viaggi: invece di apprendere storie e parole, *animus intellectusque meus,* com'egli dice nel suo latino, *obtutu rerum nutriebatur ;* cosa di cui egli si compiace più tardi: *gaudeo me illa via progressum mature adsuevisse in vocabulis minime acquiescere, sed vi-*

(1) Queste note furono pubblicate prima dal FRAUENSTÄDT, *Aus Schop.'s handschriftlichen Nachlass* (1864), e alcune nel vol. di *Memorabili* dell'anno precedente: ora dal Grisebach nell'ed. Reclam. È da vedere anche GWINNER, *Schop.'s Leben* (1878). Sulla giovinezza e gli studi del nostro filosofo, e il carattere della sua filosofia in relazione con la cultura del tempo, rimando il mio lettore ai Saggi del prof. BARZELLOTTI nel vol. *Santi, Solitari e Filosofi.*

sionem inspectionemque rerum et cognitionem quae intuitu generatur, longe anteferre sonantibus verbis. (*Curriculum vitae,* VI, 259). La passione del reale, il bisogno del concreto rimarrà uno dei caratteri fondamentali della sua mente.

La sua cultura è da principio un po' frammentaria e cosmopolita: a quindici anni conosce i poeti tedeschi e francesi, un poco anche gl'inglesi, e qualche romanzo: la madre lo consiglia di non trascurare letture più serie, un po' di storia, un po' di prosa, se non vuole diventare un *bel ésprit.* Ma è uno spirito tutt'altro che leggiero. Lo spettacolo delle cose esterne non lo distrae, anzi lo invita a riflettere: c'è sin dal primo momento in lui come il bisogno di porsi al di sopra della realtà, di dominarla col suo pensiero. È, per parlare il suo linguaggio, una delle volontà più affermative che ci siano; e qualche volta riesce molesto, fastidioso, coi suoi giudizi risici, con le sue sentenze, con la sua sincerità stessa. Specula volentieri sulle debolezze e la miseria degli uomini: lo spettacolo del dolore è una delle prime cose che lo hanno colpito. Nel bagno di Tolone, egli si mette a riflettere sulla vita dei condannati, senza gioia, senza speranza. Passando da Lione, teatro pochi anni innanzi dei peggiori orrori della rivoluzione, egli vede rifiorire la vita e la gente passeggiare tranquillamente sulla stessa piazza dove dieci anni prima i loro parenti e amici sono stati massacrati a colpi di mitraglia. Le ruine dell'anfi-

teatro di Nîmes gl' incutono rispetto, e lo fanno pensare alle migliaia di uomini ora diventati polvere che per tanti secoli si sono aggirati fra quelle ruine come lui adesso. Evidentemente il ragazzo ha la tendenza di pensare ai morti guardando vivere i vivi, o, come dice il Wallace (*Schop.'s Life,* p. 45) ha il dono di Amleto, quella specie di seconda vista che penetra al di là della superficie calma e sorridente della vita, e scopre lo scheletro e le occhiaie vuote che vi giacciono in fondo.

Cresciuto in mezzo a una società colta, nel centro della vita intellettuale tedesca, a Weimar, ha l' odio della volgarità, l' amore e il gusto delle cose dello spirito, l'ammirazione sconfinata del genio ; ed egli stesso, con le sue aspirazioni ideali, sa di non essere nato per rimanere nella folla. Avrà la fortuna di avvicinare Goethe, che ha stima di lui e lo inizia alla sua teoria dei colori, della quale egli stesso sarà poi difensore instancabile e continuatore. Ma non sono solamente bisogni intellettuali che s' agitano in lui: c'è, sin dal principio, nelle sue riflessioni, una vena d' ispirazione morale e religiosa che rimarrà vivace anche sotto la disciplina critica alla quale sottoporrà la sua mente.

È caratteristica una sua poesia giovanile: « O voluttà, o inferno, o sensi, o amore.... dalle « altezze del cielo m'hai tu trascinato e get- « tato giù nella polvere di questa terra.... come « io vorrei sollevarmi al trono dell' eterno.... ».

(Gwinner, p. 53). Questo contrasto tra la terra e il cielo, tra le miserie e le limitazioni della vita terrena e una realtà superiore, è già il motivo dominante delle sue riflessioni. Alcuni dei suoi critici spiegano che Schopenhauer era nato con un temperamento violento accoppiato a una mente geniale, portata alla contemplazione; e che da questo contrasto e dalle malinconie della sua gioventù sarebbe nata tutta la sua filosofia, la separazione tra volontà e intelletto, il pessimismo, la morale ascetica e la liberazione, come un ideale agognato, ch'egli non può raggiungere praticamente, ma solo realizzare in parte nel mondo sereno del pensiero e dell'arte. Ci può essere qualche cosa di vero in tutto questo, purchè non si confondano i motivi personali e le occasioni a filosofare col valore intrinseco delle idee, alcune delle quali hanno il loro riscontro in tutta la storia della filosofia, e altre, fra le più personali del nostro filosofo, riappariscono poi tranquillamente come verità perfettamente obbiettive o come se fossero *res nullius,* nei libri dei critici e di altri cervelli non precisamente disquilibrati. Quello ch'è certo è che già nei suoi aforismi giovanili cominciano a vibrare le note che preludono a quella che sarà poi la sua filosofia: l'instabilità di tutte le cose terrene, l'infelicità e la colpa, i tormenti e le aspirazioni dell'anima caduta nella prigione del corpo, le consolazioni dell'arte e specialmente della musica « ch'è come un fiore celeste im-

plorato per noi da un angelo pietoso, eco immediato dell'eterno in noi ». A vent'anni egli scrive queste parole che sono come un programma: « Ogni filosofia e ogni consolazione ch'essa procura, si riduce a mostrare che c'è un mondo spirituale, dal quale noi, separati da tutti i fenomeni del mondo esterno, possiamo guardare a essi da un luogo sublime con la più grande calma e senza parteciparvi, anche quando la parte di noi che appartiene al mondo dei corpi è costretta a trascinarvisi dentro ». Si direbbe ch' egli è nato platonico.

Con queste tendenze e disposizioni, dopo la morte del padre che lo destinava al commercio, e dopo qualche anno d'esitazione per rispetto appunto alla volontà paterna, egli può finalmente seguire la sua vocazione, e cominciare un corso regolare di studî. Impara presto e bene le lingue classiche, ch'egli ha poi sempre possedute; e s'inscrive all'Università, prima a Gottinga (1809-1811) dove insegna lo Schulze, l'autore dell'*Enesidemo,* poi a Berlino (1811-1813), dove insegnano Fichte e Schleiermacher che a lui non piacciono. I corsi ch'egli non si stanca di seguire sono quelli di scienze della natura, ai cui progressi e risultati egli s'interessa poi sempre; e più tardi si vanterà che senza questo studio continuato delle scienze le opere sue non sarebbero state possibili. Quanto alla filosofia, lo Schulze gli dette il saggio consiglio, ci dice lui stesso, di starsene da principio a Platone e a Kant, cer-

cando di possedere bene questi due prima di passare alla lettura di altri filosofi. Platone è il filosofo del suo cuore; Kant, sulle prime, non deve averlo appagato del tutto. « Forse la migliore espressione per dire quello che manca a Kant è questa: egli non ha conosciuto la contemplazione ». E si felicita che insieme con Kant sia stato mandato al mondo anche Goethe, come per fargli da contrappeso; senza di che quegli avrebbe pesato sugli spiriti come una montagna: invece ora agiscono l'uno e l'altro da direzioni diverse, con efficacia infinitamente benefica, e forse porteranno lo spirito tedesco a un'altezza sconosciuta agli antichi. — E nel tempo in cui scrive queste note, il suo biografo (GWINNER, p. 82) ci assicura ch'egli leggeva le *Affinità elettive,* nel cui titolo egli riconoscerà più tardi (II, p. 347) il dogma fondamentale della sua filosofia. Ma da questo dogma egli è ancora molto lontano.

Intanto si sottomette alla disciplina critica kantiana. Ne comprende e accetta subito l'idealismo, e nel mondo dei fenomeni non tarda a riconoscere l'eterno divenire, il mondo sensibile di Platone: ma di fronte a questo c'è già il mondo delle Idee, ch'egli distingue dai concetti astratti, e che si possono considerare come Idee della mente divina comunicate all'uomo mediante l'organo della natura; e oltre alle Idee che hanno la loro espressione sensibile negli oggetti naturali, ce ne sono altre che sono come

una comunicazione diretta, immediata del divino in noi, per esprimere le quali noi nel nostro mondo dei sensi, mancandoci la forza creatrice per produrre oggetti nuovi e adeguati a quelle Idee eterne, siamo costretti di servirci degli oggetti e delle espressioni che la natura ci offre. Questi tentativi necessariamente imperfetti (di realizzare il divino ch'è in noi) sono la Filosofia, la Poesia e le Arti (ib., p. 83). — Un platonismo tenuto in riga da Kant, questa è l'intuizione che si prepara. E l'educazione critica comincia a produrre i suoi effetti. A proposito delle fantasie cosmogoniche e della teoria dei numeri nel Timeo, egli scrive: « Come talvolta col calcolo si giunge a risultati sorprendenti che parevano impossibili, così Platone crede di poter raggiungere per via di numeri e grandezza delle verità metafisiche, che appunto perchè tali, cioè fuori dello spazio e del tempo, sono inaccessibili a ogni considerazione matematica. Fa un po' come i bambini, i quali prima di conoscere le lettere, prendono un libro di traverso e si danno l'aria di leggerlo con tutta serietà » (ib., p. 85). - E l'una e l'altra influenza, quella di Platone e quella di Kant, agiscono d'accordo nella parte pratica della filosofia: « Una consolazione c'è, una sicura speranza, che ci viene dal sentimento morale. Quando esso parla a noi così chiaramente, quando sentiamo dentro di noi un così forte impulso anche al più grande sacrifizio che contrasta col nostro bene appa-

rente, noi comprendiamo vivamente che un altro bene è nostro, pel quale dobbiamo resistere a tutte le ragioni terrene: che il pesante dovere ci indica un'altra felicità a cui esso corrisponde: che la voce, che noi sentiamo nella nostra tenebra, viene da un luogo di luce. Ma nessuna promessa dà forza al comando di Dio, il suo comando tiene il luogo di promessa. Questo mondo è il regno del caso e dell'errore; per questo noi dobbiamo tendere a ciò che nessun caso può rapirci, e affermare nelle nostre azioni ciò in cui nessun errore è possibile » (ib., p. 87).

Su questa base lavora il suo pensiero: e ogni giorno che passa questo mondo che gli si agita dentro si viene formando e acquista contorni più netti, sicchè egli non ha ancora finito i suoi studi universitari, che già si crede in possesso di qualche cosa come un sistema.

Questa prima fase del suo pensiero noi la conosciamo specialmente dalle note ch'egli scrive studiando le opere di Kant, di Fichte, di Schelling, di Fries e di Jacobi.

Chi legge oggi Fichte e Schelling avendo in mente la filosofia di Schopenhauer, non ha difficoltà di riconoscere qua e là frasi e sentenze che suonano come quelle del nostro filosofo. Fichte e Schelling hanno, io credo, esercitato realmente un'efficacia sul suo pensiero, lo hanno stimolato e fecondato anche più ch'egli non ne avesse coscienza. Egli è un giovane in piena

formazione quando quelli sono già intelletti maturi che hanno ventilato a modo loro i problemi derivanti dalla rivoluzione kantiana. Ma è una grande illusione il vedere quest' influenza nelle frasi staccate: bisogna avere già letto Schopenhauer, ed essere stati colpiti dall' evidenza e il rilievo ch' egli ha dato ad alcune idee, per riconoscere queste nelle frasi scritte da altri. Quando queste accuse di plagio cominciarono ad essere sollevate lui vivo, Schopenhauer scriveva in una lettera col suo tono sarcastico: « s' immaginano che la mia filosofia sia stata manipolata per via di combinazioni e separazioni chimiche, così allo scrittoio, con la penna in bocca. » (*Briefe*, p. 350). Nel fatto, la sua attitudine, sin dal principio, è quella di chi possiede un pensiero proprio, e non accoglie dal di fuori se non quello che si confà alle proprie tendenze. A cose compiute, quando questo pensiero si sarà maturato in lui, si potrà dire ch'egli ha comune con gli altri due intanto il punto di partenza, l' idealismo kantiano, e poi anche il bisogno di affermare una vita spirituale superiore al mondo dei fenomeni, e la tendenza ch' è già kantiana di trovare il fondamento di questa realtà nell'attività pratica dell' uomo (1).

(1) Auch wird diesen Idealismus keiner begreifen, der nicht einsieht dass das ursprünglich Praktische in uns allein die Quelle alles Wirklichen für uns ist. SCHELLING, *Phil. Schriften* (1809), p. 267.

Con Schelling specialmente Schopenhauer ha comune l'intuizione dinamica della natura, la dottrina dell'ἕν καὶ πᾶν, e l'importanza che l'uno e l'altro dànno all'intuizione estetica come organo adeguato della comprensione del reale. Ma tutti questi concetti e punti di contatto che si possono rilevare, riappariranno in Schopenhauer come cose generate da lui, con l'impronta propria del suo spirito, col suo aborrimento o inettitudine alla speculazione astratta, col suo bisogno di intuizioni concrete. In questi anni in cui egli studia, quello di cui ha sopratutto coscienza è il contrasto tra il suo pensiero e quello di Fichte e di Schelling. Il giovane, tutto pieno di Kant, trova che quelli hanno deviato da Kant, non lo hanno capito. Fichte pretende di dedurre a priori il contenuto della coscienza, e come l'Io pone il non Io; facendo uso della causalità, delle leggi dello spazio, delle categorie modali: cose tutte che presuppongono l'esperienza e non sono valide che nei limiti di questa. « La *teoria della* « *scienza* presuppone dunque ciò che vuole di- « mostrare, le leggi dell'intelletto e dell'intui- « zione pura, che sono le basi di ogni esperienza; « e mediante queste leggi pretende dimostrare « che l'esperienza (la coscienza, il mondo) a cui « esse stesse appartengono, dev'essere così e non « altrimenti. Nessun dogmatico ha mai fatto un « uso più trascendente di leggi immanenti ». (*Nachlass,* III, 107 e segg.). Schelling racconta la storia dell'Assoluto, e come il tempo si

origina dall' eternità e il finito dall' Infinito; violando a ogni passo il principio di contradizione e facendo ricorso a una facoltà speciale, l' intuizione intellettuale. Essi non capiscono che quando Kant dice: le leggi della sensibilità pura e dell'intelletto non valgono per le cose in sè, questo vuol dire: quelle leggi non sono leggi assolute, ma presuppongono la coscienza empirica, ossia la distinzione di soggetto e oggetto. Voler dimostrare, dedurre, costruire questa dualità, domandarsi se viene prima il soggetto o l'oggetto, o immaginare un' indifferenza originaria da cui poi derivi quella distinzione, è il più cieco dei dogmatismi, il dogmatismo più trascendente che si possa immaginare (159 e seg.).

Il nostro giovane filosofo non cadrà in questo errore. Per lui due idee stanno ferme: che l'uomo è come imprigionato nel mondo sensibile, e la sua conoscenza è limitata ai fenomeni; ma d'altra parte l'uomo non è solamente questo, non è solamente conoscenza mediante le categorie: oltre alla coscienza empirica c' è in lui qualche cosa di eterno, che lo solleva sopra il mondo delle cose periture. La coscienza empirica (sensibilità, intelletto, ragione) è l' organo del mondo fenomenale, di quello che diviene sempre e non è veramente, come dice Platone; e la legge di questo mondo è il principio di ragion sufficiente, espressione della dipendenza, della relatività, della instabilità di tutte le cose finite, quello che il Cristianesimo chiama l' essere nel tempo

(Zeitlichkeit). Ma oltre a questa, c'è una coscienza più alta, una coscienza migliore che ci solleva al di sopra di ogni finitezza e di ogni angustia dell'esistenza empirica. Quando questa coscienza si sveglia in noi, il mondo che noi conosciamo per mezzo dei sensi e delle categorie ci apparisce nella sua inanità, come un sogno; noi ci domandiamo solamente che cosa esso significa, e contempliamo in esso le Idee di cui le cose periture nello spazio e nel tempo sono come la materia bruta, le lettere che le esprimono; e anche le Idee spariscono da ultimo, ogni distinzione di soggetto e oggetto sparisce; la coscienza si ritrae in una pace profonda; noi sentiamo il nostro vero essere ch'è eterno, in una beatitudine imperturbata: il sole spirituale di Platone. La tendenza a raggiungere questo stato, a liberarsi dalle limitazioni della coscienza empirica, è l'impulso di ogni schietta attività filosofica. E con queste idee nella mente, quando legge negli scritti filosofici di Schelling (pp. 165-66) quella pagina in cui è descritta questa specie di estasi filosofica a proposito dei luoghi dell'Etica di Spinoza che parlano della cognizione adeguata, da cui *mentis acquiescentia oritur* (1), Schopenhauer annota: grande, schietta verità!

---

(1) Mens nostra quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi (L. V. prop. 30). Clare intelligimus qua in re

L'errore di ogni dogmatismo prima e dopo di Kant è di aver voluto costruire questa coscienza migliore mediante le categorie dell'intelletto. Da questo uso o piuttosto abuso delle categorie sono nate le speculazioni trascendenti, i dogmi, i paralogismi a cui Kant dovrebbe aver posto fine per sempre. La vera filosofia dev'essere criticismo schietto, che vuol dire discriminazione della coscienza empirica e della coscienza migliore. Come l'uomo virtuoso segue la volontà migliore ch'è in lui senza lasciarsi determinare o sviare dagl'impulsi della sua natura sensibile, così il vero filosofo deve contentarsi di riconoscere la duplicità dell'essere suo: non confondere l'una con l'altra coscienza, contentarsi di riconoscere e riprodurre nel linguaggio della ragione i fatti coi quali la coscienza migliore si manifesta, raccogliere a dir così i raggi che vengono da questo mondo più alto nella carcere dell'intelletto.

Due sono le manifestazioni in noi di questa migliore coscienza: l'imperativo categorico e il giudizio estetico. Schopenhauer non può soffrire già sin da ora l'espressione ragion pratica: la

---

salus nostra seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore, sive in amore Dei erga homines (Scol. alla prop. 36) — A queste stesse proposizioni del libro 5.° dell'Etica (dalla 25.ª alla 38.ª) Schopenhauer rimanda il suo lettore nell'opera principale quando parla della beatitudine della contemplazione estetica (I, 245).

ragione sia teoretica sia pratica fa parte della coscienza empirica; e la vita morale, la virtù, la volontà pura sono al di sopra di ogni ragione: il mio regno non è di questo mondo. La realtà empirica è il regno del caso, dell' errore e della colpa: la virtù è la negazione di tutto questo; la libertà vera, quella che consiste nell' obbedire alla legge morale, consiste appunto nella negazione della volontà propria davanti a una legge obbiettiva. « La libertà del volere è la capacità di annientare ogni volontà propria (ogni egoismo), e la sua legge più alta è: tu non devi voler nulla. Quando essa s' è prodotta, la mia azione viene determinata da un principio soprasensibile, che ha leggi così fisse che ognuno sa ciò che dovrà fare in ogni caso possibile, e una volta annientata la volontà propria (der Eigenwille), ognuno agisce allo stesso modo dell' altro, ossia ogni individualità è cessata: per questo Kant pone la legge morale come una legge obbiettiva, perchè essa non si dirige secondo la natura del soggetto, come fa l'egoismo, ma interamente secondo quella dell'oggetto. Il dovere vuol dire che il mio Io, il mio individuo non agisce più (come tale), ma è lo strumento di qualcosa d' ineffabile, di una legge eterna. La quale legge, secondo Kant, è anche formale: questo vuol dire che il fine suo non è la materia dell'azione o i suoi effetti ma l'azione stessa (la disposizione del soggetto verso la legge). L' uomo virtuoso agisce come se egli

volesse, ma egli *non vuole più:* lo si può paragonare al falco domato che ancora fa come se predasse, ma in realtà egli non fa che obbedire al suo signore » (N. III, 100-102).

E la forma più alta della virtù, l' affermazione più schietta della coscienza migliore, è la santità e l'ascetismo. L'anacoreta rinunzia volontariamente a ogni piacere perchè in lui s' è svegliata la coscienza di essere un essere extratemporale, soprasensibile, libero, incondizionatamente beato, ed egli vuole agire conforme a quella conoscenza. Come d'altra parte l' affermazione pratica della coscienza empirica è l' edonismo (Anacreonte, Orazio), il *carpe diem,* l'utilizzazione del presente; e quando quest'affermazione giunge fino a negare deliberatamente quello che c' è di eterno nell' uomo, allora si ha il vizio, il diabolico.

Così, un'altra manifestazione della coscienza migliore è il giudizio estetico. Kant si meraviglia che l' apoditticità del giudizio estetico non si basa sopra concetti, ma sopra un sentimento al quale tuttavia noi diamo un valore universale. Kant non conosce ciò che è al disopra di ogni ragione, e non vede che l' apoditticità del giudizio estetico viene di là stesso d'onde deriva l' imperativo categorico. Il bello e il sublime non stanno negli oggetti come tali, ma nella liberazione da ogni subiettività, nello svegliarsi in noi della coscienza migliore mediante la pura, disinteressata contemplazione degli oggetti stessi. Noi

non consideriamo più le cose subiettivamente, cioè in quanto hanno relazione col nostro individuo e coi suoi bisogni; ma le consideriamo obbiettivamente, cioè le contempliamo; la nostra subiettività e quindi la sorgente di ogni nostra miseria per il momento è sparita; noi siamo liberi; il mondo esterno ci sta davanti come qualche cosa di estraneo, che non ci opprime; noi vediamo solamente l' Idea platonica dell' oggetto. Questa liberazione dalle limitazioni della coscienza empirica costituisce l' attitudine estetica, e la sua forma più alta è il genio, come l' affermazione pratica più alta della coscienza migliore era la santità. Con questa differenza, che mentre nel santo predomina indisturbatamente la coscienza migliore, ed egli fermo nella sua volontà pura, è beato in quella e può sollevarsi sul mondo dei sensi che gli apparisce come da lontano, con pallidi colori; nel genio invece, accanto alla coscienza migliore, dev' essere ugualmente vivace ed energica la coscienza del mondo sensibile, sia perchè egli possa conoscere la realtà che dovrà poi riprodurre, sia perchè egli ha un fine positivo da realizzare, cioè la sua opera; per cui il genio non può dire come il santo: il mio regno non è di questo mondo, ma deve anche sentire un forte impulso a compiere la sua vocazione, e quindi cercare qualche cosa in questo mondo: e in questa duplicità permanente della sua natura, la sua esistenza è una specie di martirio, per il bene dell' umanità.

L' interessante di tutta questa storia sta qui: che mentre le tendenze fondamentali e alcune delle teorie più caratteristiche sono già fissate, manca quello che dovrà essere il dogma centrale del sistema: la volontà come cosa in sè. La cosa in sè per ora non esiste: sin dal principio, lo scolaro di Schulze ha considerato la cosa in sè come il punto debole della Critica kantiana; e nelle sue note egli non si stanca di meravigliarsi come Kant, dopo avere insegnato l'uso immanente delle categorie, introduca poi la cosa in sè mediante la causalità. Al posto della cosa in sè c'è finora la coscienza migliore: è essa che si solleva al disopra dello spazio e del tempo, e quando è sciolto dalla morte il vincolo che la congiunge alla coscienza empirica, permane immortale. E se egli parla di volontà, o intende senz'altro la volontà empirica, oppure, alla maniera di Kant e di Fichte, la volontà pura con cui si afferma la coscienza migliore. Commentando un luogo del Fries, in cui si parla della virtù come di una forza che al pari di ogni altra forza della natura può avere un più o meno di grado, egli dice: « Che cosa è questa natura, sotto la quale è classificata anche la mia volontà e subordinata alle sue leggi? Io dico: la mia volontà è assoluta, sta al disopra del mondo corporeo e della natura, è originariamente santa, e la sua santità è senza limiti. La mia libertà è una legge assoluta e per essa non c'è nulla d'impossibile. Così almeno è in teoria: non

ci è tentazione della quale si possa dire a priori che nessuna volontà possa vincerla. Ma se forse il nascere (Menschenwerdung) e l'impurità del volere non siano inseparabili, è un'altra quistione, che sta interamente oltre il dominio di ciò ch'è conoscibile ». Si vede che comincia a preoccuparlo il problema come la coscienza migliore e la coscienza empirica possano trovarsi congiunte nell'identità di un solo Io. Ma anche qui la volontà di cui parla è la volontà pura, santa, superiore e opposta alla natura. Quand'ecco che a proposito di un luogo di Schelling, in cui è ripetuta l'equazione spinoziana: Dio è essenzialmente la natura e viceversa, il nostro filosofo esce in questa tirata: « Sono dunque cose che abbiamo sognate tutti i delitti, tutti gli orrori di questo mondo? E qual'è la loro sorgente ultima se non questa, che gli uomini si sono considerati come semplici esseri naturali? Non vedi tu lo spirito della terra (Erdengeist) sul suo trono? Ai suoi occhi l'uno vale l'altro, o piuttosto nessuno vale, ma solamente la specie. Esso non vuole altro che il tumulto incessante, il torrente inesauribile delle generazioni; nessun riposo, nessuna quiete dev'essere; i momenti nei quali tu alzi gli occhi a un'esistenza migliore, tu devi prima strapparli al suo scettro: egli spinge incessantemente dal bisogno all'appagamento, dall'appagamento al bisogno, perchè tu ti nutrisca, cresca, ti riproduca e muoia: la sua cura non è di conservare l'individuo; mille possono perire

purchè prima ne producano altri mille, solo perchè la vita (pregiata da Schelling) non sia distrutta e il tumulto continui. E da questo punto di vista, a nessuna sapienza è dato di vedere il perchè o fino a quando: è questo il regno eterno del nulla (Nichtigkeit). Schelling si vanta di avere una sola volontà: osa egli affermare di non avere mai sentito lo scettro dello spirito della terra? o è appunto questa la sua unica volontà? » (III, 170 e seg.).

Qui comincia ad apparire veramente la volontà di Schopenhauer: sta qui, per parlare come lui, il *punctum saliens* del suo pensiero. La volontà di vivere è lo spirito della terra, l'essenza del mondo fenomenale e della coscienza empirica; e di contro a essa sta la coscienza migliore, la quale non può affermare se stessa se non sottraendosi all'impero di quella. Si direbbe un Plotino redivivo, che pur conservando la sua attitudine ostile al mondo delle cose periture, è preso dal bisogno di vedere che cosa c'è dentro a questo regno del nulla, e vi scopre una realtà potente, che pure è condannata a negare se stessa, se deve sussistere l'affermazione di quel mondo diverso e migliore di cui egli conserva una reminiscenza lontana.

Senza dubbio, vedendo nella volontà di vivere l'essenza delle cose, egli avrà creduto di sollevare il velo di quel mistero che aveva detto insolubile, dell'impurità del volere connessa con l'esistenza individuale, e quindi del male e del

dolore inseparabili nel mondo: egli trova già una profonda sapienza nel mito del peccato originale: il nascere diventa una colpa, e la morte e il dolore l'espiazione di quella (N. IV, 179). Si può dire che per questa parte i primi scritti del periodo teosofico di Schelling (*Filosofia e Religione* e *Saggio sulla libertà*) nei quali è rinnovata l'idea di una caduta (Abfall) delle cose finite dall'Assoluto; e nello stesso senso Jacopo Böhme e gli altri mistici cristiani ch'egli legge con grande ammirazione, non rimangono senza efficacia sopra di lui. E di più ancora egli è già iniziato alla Filosofia indiana che citerà poi, insieme con Platone e con Kant, come una delle sue fonti. Ma la teorica della conoscenza ch'egli ha accettato non gli consente di sviarsi in speculazioni trascendenti. Quello che l'interessa è la realtà conoscibile, e di questa egli crede di aver toccato il fondo. La volontà s'impone alla sua mente come un'intuizione viva che gl'illumina tutti gli aspetti del mondo: essa è il reale, il concreto, il sostanziale di ciò che noi conosciamo come rappresentazione; è la realtà che si afferma in tutte le cose che esistono, che permane a traverso la fuga dei fenomeni, che riempie il presente ch'è eterno: finisce col diventare *la cosa in sè*, la cosa in sè, s'intende, del mondo fenomenale, non dunque la volontà pura e santa di cui parlava prima, ma la volontà naturale, che ciascuno conosce come l'in sè del suo proprio organismo: e la conoscenza, in tutte le sue forme

o gradi, è essa stessa manifestazione e strumento di questa volontà. La quale dunque, nell'uomo, s'identifica col soggetto della coscienza migliore, che si sente come imprigionato nelle limitazioni di quella; e questa identità rimane per lui il nodo dell' enigma del mondo, il mistero dei misteri, *das Wunder* κατ' ἐξοχήν. Ma intanto, ora che quest'identificazione è avvenuta nel suo pensiero, il contrasto di prima così netto e riciso tra coscienza empirica e coscienza migliore si trasforma in quest'altro: tra la coscienza empirica chiusa in se stessa e dominata dal principio d'individuazione, e la coscienza che penetra al di là di quel principio, squarcia a poco a poco il velo che le nasconde la realtà, e a traverso le forme del fenomeno scopre l'essenza sua e di tutte le cose. E da questa chiarezza crescente della coscienza derivano ora quei fatti ch'erano le manifestazioni della coscienza migliore nella prigione dell' intelletto: le Idee platoniche sono le forme permanenti degli esseri naturali, e come oggetto dell' intuizione estetica sono i fenomeni stessi in quanto espressione della volontà che in essi si manifesta. « Il mio regno non è di questo mondo » egli aveva ripetuto e continuerà a pensarlo, spingendo fino alle ultime conseguenze l' intuizione morale che fa consistere la virtù nell' annichilamento dell' uomo empirico davanti all' uomo noumeno; ma intanto, ora ch' egli è in possesso del suo principio metafisico, non solo lascia cadere l' imperativo categorico, ma è obbligato

a combatterlo per trovare il fondamento della vita morale; e polemizzando contro Kant dice che solamente un motivo reale, di fatto, empirico, accessibile a tutte le coscienze, può rendere ragione della condotta morale dell'uomo; e trova questo motivo disinteressato schietto nel sentimento della pietà; e mentre Kant considera come indifferenti alla moralità, ch'è ossequio alla legge, le disposizioni naturali in quanto tali, egli invece insegnerà che il carattere morale è innato, buono o cattivo che sia; e frugando nella coscienza dell'uomo violento e crudele, che fa il male per il male, egli scopre anche in quella le radici del rimorso nel sentimento oscuro del legame e dell'affinità che congiunge la sua vita alla vita dei suoi simili. Ed è lui, Schopenhauer, che guardando con gli occhi suoi la natura, vi scopre la tendenza etica vedendo nell'individuo un prodotto e uno strumento della vita della specie; è lui infine (II, 709) che ricondurrà alla stessa sorgente, l'unità della vita nei viventi, l'*eros* e la pietà, il sentimento ch'è la più intensa affermazione della volontà di vivere e quello da cui nasce la condotta disinteressata e il sacrificio intero della propria persona.

Sicchè quella ch'egli chiamava la coscienza migliore è come discesa dal suo trono intelligibile, ha profondate le sue radici nel più intimo della realtà delle cose: rimane però sempre come disposizione negativa di fronte alle limitazioni della coscienza empirica e della volontà indivi-

duale chiusa nel suo egoismo, quindi di fronte all'errore, al male, al dolore, alla discordia perpetua che agita e strazia la natura e le dà un aspetto demoniaco: per cui quella sua coscienza migliore è sempre la bussola segreta che lo guida nel suo viaggio, e, non nominata, apparisce nei punti decisivi del sistema: l'intuizione delle Idee non è possibile se non mediante una conoscenza che si sottrae alla servitù della volontà, e da questa liberazione momentanea nasce la beatitudine della contemplazione e l'opera del genio; e con ciò egli traduce nel suo linguaggio la conoscenza pura di Platone non turbata dalle affezioni corporee, un residuo di dualismo dal quale egli non s'è mai liberato; così pure, la vita morale è concepita come il principio della negazione della volontà naturale, come la preparazione, la via che conduce alla vita ascetica e santa; sicchè tutta l'esistenza prende, a dir così, un' orientazione metempirica: il mondo è come il processo di purificazione della volontà, la quale giunta alla conoscenza di quello ch'essa è, è portata a negare se stessa; e l'arte con la sua serenità è il riposo momentaneo dalla fatica della vita, il presentimento e l'augurio della liberazione finale. La quale liberazione, mentre prima era l'affermazione risoluta ed energica della coscienza migliore; ora invece è presentata come la pura negazione della volontà naturale; e quello che rimane dopo di essa è, dal punto di vista empirico, il nulla - con un vago accenno che

questo nulla potrebbe essere relativo a noi: l'ἐπέκεινα dei Neoplatonici, il Nirwana, il regno della pace eterna, per designare il quale ci mancano immagini, concetti e parole.

Così egli realizza la sua visione, una visione che si stacca in forme nette e limpide, e da ultimo si dilegua nell'ombra del mistero eterno — e quello ch' egli non può comunicare altrui, l'ineffabile del suo pensiero più intimo, egli lo trova espresso nei Veda, che legge nella versione latina dell'*Oupnekhat,* « la lettura più sublime che ci sia, e ch' è stata, egli dice, la consolazione della mia vita e sarà quella della mia morte » (1).

---

(1) Questa storia è stata tentata altre volte. Cfr. R. Haym, *A. Schopenhauer* nei *Preussische Jarbücher,* luglio e agosto '64 (e ora nei *Gesammelte Aufsätze);* E. Hartmann, *Gesch. der Metaphysik,* II, 167 e segg.; e Th. Lorenz, *Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphisik Schop.'s* (Leipzig, 1897). E, in generale poi, le esposizioni di Kuno Fischer, del Koeber, del Volkelt, e gli *Elementi di Metafisica* del Deussen.

Questa dottrina dunque si ricongiunge a tutta quella corrente di pensiero e di sentimento che pone il fine ultimo e la perfezione della vita non in se stessa, ma in qualcosa che l'oltrepassa, che supera le condizioni dell'esistenza empirica. La singolarità del nostro filosofo di fronte alle altre dottrine in cui quella tendenza si manifesta, è ch'egli prende le cose, se posso dire così, dal basso in alto: non parte da un dogma già fissato per dedurne delle conseguenze; ma fondandosi sulla coscienza di sè ch'è data naturalmente a ciascuno, crede di trovare nella realtà stessa i motivi che possono indurre l'uomo a sollevarsi sulle limitazioni della sua esistenza fenomenale. Il mondo come mondo, egli dice, noi possiamo comprenderlo e interpretarlo in tutti i suoi fenomeni, compresi quelli in cui la volontà giunge alla negazione di se stessa: ma se noi abbandoniamo questo terreno solido della realtà conoscibile, tutto è allora *instabilis tellus, innabilis unda.* L'essenza delle cose prima o al di là del mondo, al di là dunque della volontà, si sottrae alle nostre ricerche (II, 756 e 57). — Questa sua posizione e la riserva critica ch'egli si è imposta, lo hanno condotto a dare un'espressione negativa ai fenomeni più positivi che ci siano (conversione, santità, vita ascetica, aspira-

zioni mistiche), che sono appunto quelli ch'egli ha inteso di formulare nel suo linguaggio. È un fatto che in nessuna delle concezioni filosofiche e religiose dalle quali in fondo è derivata la sua, la fuga dal mondo e la rinunzia alla vita appariscono come una pura e semplice negazione. Non nella speculazione bramanica, che insegna l'identità del proprio essere con l'essere del mondo, e ripone nella conoscenza appunto di questa identità la liberazione da ogni illusione e da ogni desiderio, « perchè che cosa può desiderare chi ha tutto? » (1); — non in Platone e nei Neoplatonici; non in Spinoza (l'amore intellettuale); tanto meno quella tendenza è puramente negativa nel Cristianesimo, col valore infinito ch'esso dà alla persona umana e l'ideale di perfezione e di beatitudine ch'esso propone, fondandosi tutto sulla doppia natura dell'uomo, l'uomo della carne e l'uomo dello spirito di cui parla S. Paolo: per cui la liberazione qui è veramente una rigenerazione, un rinascere a vita nuova, l'affermazione della vita spirituale ed eterna. Anche nei mistici cristiani, i quali aspirano all'unificazione suprema, all'annientamento di se stessi, all'assorbimento dell'individualità propria nella sorgente di ogni vita, quell'affermazione è parte essenziale delle esperienze ch'essi descrivono. Le parole stesse di M.me Guyon che Schopenhauer trova ammirabili (I, 501): « Midi

(1) Deussen, *Gesch. der Phil.*, I, 2, pp. 310-320.

« de la gloire; jour où il n'y a pas de nuit, « vie qui ne craint plus la mort, dans la mort « même » — rivelano un'esaltazione e un'allegrezza che non si direbbe la semplice negazione della volontà di vivere. Si rileggano pure le parole ch'egli riferisce (II, 744 e seg.) dei condannati a morte, i quali, quando il loro cuore naturale è spezzato, s'abbandonano con fiducia e s'acquetano nel pensiero della vita eterna; si rileggano i versi del Lamartine, ch' egli cita, sulla virtù santificante del dolore:

> Je sens qu'il est en toi, sans avoir combattu,
> Une vertu divine au lieu de ma vertu,
> Que tu n'es pas la mort de l'âme, mais sa vie,
> Que ton bras, en frappant, guérit e vivifie;

da pertutto, in queste testimonianze, tu senti qualche cosa che rigermoglia dalla rassegnazione e dalla negazione della volontà propria, un valore più alto e migliore, sia come perfezione della vita individuale, ch' è la speranza delle anime cristiane, sia come affermazione dello spirito eterno del mondo, nel quale l'anima individuale si annega e si perde, sciolti i legami e dissipate le illusioni che la tengono legata nel mondo delle cose periture. Perfino nel Buddismo, che, per l'assenza di affermazioni dogmatiche è l'intuizione più vicina a quella del nostro filosofo, la coscienza migliore si afferma nella retta volontà e retto sforzo che fanno parte, come

sappiamo, della via ottopartita che conduce alla liberazione; si afferma in quell' ideale di vita pura e mansueta in fondo alla quale è la mèta ultima della volontà anelante alla pace, e ch'essa raggiunge mediante la purificazione a traverso le rinascite successive.

E così in fondo ha inteso la cosa Schopenhauer: la negazione della volontà per lui è uno stato positivo, un fatto vissuto, un rivolgimento interiore esperimentato effettivamente da molte anime, e ch'esse poi esprimono a modo loro, secondo gli abiti mentali, i concetti e le credenze che possiedono: qui Schopenhauer si ferma, rifiutandosi per conto suo di esporre credenze o intuizioni immediate che non sono più cose *saputе,* cioè a dire comunicabili da coscienza a coscienza in termini razionali. Così egli è andato incontro da se stesso a due non so se debbo dire obbiezioni o malintesi. Ad alcuni è parso ch'egli non dica tutto, che la sua dottrina si debba considerare come l'episodio di una storia ch'egli non sa raccontare o come l'introduzione a una fede che la sua Metafisica non gli consente di formulare. E per contrario ad altri (che sono i più) quella catastrofe della volontà con cui il sistema si chiude, è parsa la negazione di ogni cosa, della natura e della storia, di ogni cultura e di ogni valore: di qui la ribellione enorme di Fed. Nietzsche, ribellione contro Schopenhauer e contro tutta la tradizione ch'egli in un certo senso rappresenta: quella tendenza metempirica è

sintomo di stanchezza e di decadenza, la vita impoverita e estenuata, a cui bisogna opporre l'affermazione energica degli istinti naturali, ossia insomma la volontà di vivere, che tende sì a superare se stessa, ma non negandosi, anzi affermandosi, come volontà di dominio e di potenza, e dicendo sì al dolore e alla morte: le idee stesse di Schopenhauer, staccate a dir così dalla matrice che le hanno prodotte, e continuate, senza la pietà e la carità.

Noi, dopo tutto quello che sappiamo, e prendendo il sistema nel suo insieme, crediamo che si possa giungere a una conclusione diversa.

Schopenhauer è partito dal dualismo platonico e kantiano (realtà empirica e realtà intelligibile), ed è giunto a un' intuizione monistica del mondo, rimanendo intatti e vivaci i motivi etici della sua prima concezione. La conseguenza è ch'egli ha finito col trovare nella natura stessa l'impulso e la sorgente della vita spirituale nell' uomo. Se egli fosse rimasto fedele al suo punto di partenza, avrebbe dovuto concepire la bellezza come una rivelazione in noi e nelle cose di una realtà intelligibile, e la vita morale come obbedienza a un comando della ragione, organo essa stessa di quel mondo; avrebbe dovuto concepire la natura come radicalmente cattiva e la rigenerazione come un dono della grazia. Egli continua ad operare in parte con questi concetti, e ripete anche il dogma gnostico e neoplatonico: φύσις κακή, ἔκ τε ὕλης κακῆς:

ma intanto, con la sua dottrina del genio e dell'arte, egli fa consistere la produzione della bellezza nell' apprensione intuitiva e disinteressata delle forme viventi delle cose in quanto manifestazione della volontà ch'esse esprimono; e ripone il fondamento della vita morale nella volontà che si riconosce identica in tutti i viventi; e con la sua teoria del carattere intelligibile e della trasmissione ereditaria delle qualità morali, ammette una specie di elaborazione etica nella natura; e con la sua interpretazione della vita ascetica egli dà alla volontà il potere di purificarsi e rigenerarsi producendo la forma più alta della vita spirituale, quella spiritualizzazione suprema della natura che si manifesta, come carità universale, nella vita e nella condotta del santo. Se S. Agostino o Giansenio o alcun altro dei grandi dottori della grazia dovessero giudicare questa dottrina, la ripudierebbero come il più audace tentativo che sia stato mai fatto per sopprimere l'opera della grazia. Schopenhauer ammette ed accetta il fenomeno della conversione e della santità, ma ne dà una interpretazione che si può dire veramente rivoluzionaria, traducendo la grazia nella conoscenza intuitiva che superando il principio d'individuazione produce l'amore e la soppressione di ogni egoismo. Chi vuole avere il sentimento vivo della cosa, ricordi le grandi parole di Pascal: « Tous les corps, le firmament, les étoiles, la « terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre

« des esprits ; car il connaît tout cela, et soi ; « et les corps, rien. Tous les corps ensemble, et « tous les esprits ensemble, et toutes leurs pro- « ductions, ne valent pas le moindre mouve- « ment de charité ; cela est d'un ordre infine- « ment plus élevé. De tous les corps ensemble, « on ne saurait en faire réussir une petite pen- « sée ; cela est impossible et d'un autre ordre. « De tous les corps et esprits on n'en saurait « tirer un mouvement de vraie charité ; cela « est impossible, et d'un autre ordre, surnatu- « rel ! » Schopenhauer è perfettamente d'accordo con Pascal nel riconoscere il valore infinitamente diverso di questi tre ordini di realtà, il mondo dei corpi, il mondo dello spirito (intelletto e ragione) e il mondo della grazia ; e dice egli stesso una qualità trascendente e incommensurabile con qualunque altra perfezione, la bontà schietta del cuore (II, 271) ; ma il primo dualismo ch' è il dualismo cartesiano di materia e conoscenza, egli lo ha già superato con la dottrina dell' idealismo e con quella della volontà identica in tutti i fenomeni ; e il secondo dualismo, voglia o non voglia, lo supera pure chiamando volontà l' in sè della natura, e insegnando ch' essa puo affermare o negare se stessa, e negandosi generare quel movimento di carità di cui parla Pascal.

E si badi che questa dottrina, come il nostro filosofo l'ha concepita, non è niente affatto uno dei soliti compromessi tra l'istinto naturale, con

le sue esigenze e le sue illusioni, e l'ideale morale che venga a patti con quello. Se, a proposito della pietà, Schopenhauer si riferisce (ed è una cosa caratteristica) all'autorità di Rousseau che parla di una ripugnanza innata a veder soffrire il proprio simile; egli, d'altra parte, non partecipa in nessun modo l'illusione ottimista della bontà originaria della natura umana. La tendenza al male, per lui, è data col fatto stesso dell'esistenza individuale, e sussiste, come tendenza, anche nei migliori caratteri. E Kant gli ha insegnato che non c'è vita morale schietta senza il più puro disinteresse. Per questo egli sa distinguere l'atarassia degli antichi ch'è una forma speciale di eudemonismo dalla rassegnazione cristiana; e al saggio stoico, orgoglioso e rigido nel sentimento della sua dignità, che rappresenta per lui il trionfo della ragione pratica e l'indipendenza dai colpi della fortuna, egli oppone l'ideale del santo con la sua umiltà e la sua abnegazione, in cui la volontà s'è negata del tutto; e si sente d'accordo coi più rigidi interpreti della morale cristiana. La quale, com'è stato detto, eleva delle pretensioni immense. « L'Evangile exige de l'âme un abandon entier, « sans réserve, de tout ce qu'elle aime, de « tout ce qu'elle veut, de tout ce qu'elle est. « Condition indispensable d'une morale vraie; « car le moindre abri, la plus modeste retraite « suffit à la volonté; le plus petit recoin de « l'âme lui est un monde, où elle s'espace et

« s'étale; un point indivisible lui suffirait; il « n'en est pas de si étroit où elle ne se retrouve « toute entière, où elle ne triomphe pleinement; « ce n'est pas l'espace qui lui importe, c'est d'être: « le Moi ne tien point de place; il ne demande que « la vie; n'être pas absolument rien c'est tout ce « qu'il demande, car alors il est tout. Or c'est « ce dernier asile, ce point mathématique que « la morale évangélique refuse à la volonté ». (Vinet, *Moralistes des XVI et XVII siècles*, p. 443). Si direbbe che questo scrittore ha letto Schopenhauer, il quale insegna precisamente la stessa cosa con la sua negazione della volontà di vivere; con questo di più, che, secondo il nostro filosofo, questa negazione deve prodursi dal di dentro; la volontà individuale deve riconoscere essa la propria fallacia perchè possa negarsi e negandosi rigenerarsi; e ciò avviene quando illuminata dalla conoscenza o spezzata essa stessa dal dolore (le due vie della liberazione), giunge a comprendere il significato morale della vita; il quale dunque non è nè una rivelazione nè un comando, ma sta scritto nella realtà stessa per la volontà che vuole aprire gli occhi: sta scritto nel dolore proprio che l'ammonisce dei suoi limiti, nel dolore altrui che suscita la pietà, nel fatto della morte che stritola e annienta ogni velleità di egoismo, nel male commesso che rimorde, nella solidarietà di fatto che esiste fra tutti i viventi, nell' unità della vita che si appalesa quando la benda dell' individuazione è

caduta; sicchè l'individuo comprende allora che l'esistenza non gli appartiene in proprio, a lui come individuo: la sola cosa che gli appartenga è la *sua* volontà, cioè a dire le sue azioni, la parte ch'egli prende a questa vita di tutti, il seme ch'egli semina e che fruttifica per l'eternità: e solo in chi è giunto a questa visione si produce veracemente quell'*abnegatio sui* da cui nasce l'amore.

E allora si capisce perchè Schopenhauer non poteva più introdurre quella sua coscienza migliore nell'esposizione definitiva del suo pensiero. Giacchè quella negazione della volontà ch'egli dice, è essa stessa più che un'affermazione, è un *enfantement,* è il nascimento della vita spirituale nell'uomo, come attitudine obbiettiva della mente, come disposizione disinteressata della volontà, come giustizia e come carità universale. Nella posizione nella quale egli s'è collocato, è la volontà stessa dell'individuo che deve sciogliere i suoi legami e possedere la forza di sollevarsi alla vita dello spirito. Schelling ha parlato una volta (WW. I, 7, 360) di quei filosofi che vorrebbero fare, egli dice, *fumum ex fulgore:* partono dal concetto dello spirito e si trovano poi imbarazzati a dedurne la realtà come noi la conosciamo. Dal punto di vista del nostro filosofo, la luce della vita spirituale deve accendersi nell'uomo, scintillare sprigionandosi dalla volontà che si nega come volontà naturale. Il divino nell'uomo non è la realtà, ma la tendenza a superarla. La

volontà nella sua affermazione è iniqua, cupida, senza probità e senza pietà: il divino nell'uomo è la protesta eterna contro lo scandalo della realtà, è lo svegliarsi della coscienza, la sete di giustizia, lo spirito di carità e di sacrifizio; e tutti i tesori della terra e tutti gli splendori del cielo non valgono questo movimento di carità, il quale in tanto esiste in quanto si produce e si realizza mediante quella rigenerazione e spiritualizzazione della natura, che come può affermarsi così può anche negare se stessa in quanto volontà individuale.

Strumento di questa rigenerazione è la conoscenza: « la natura conduce la volontà alla luce, « perchè solo mediante la luce essa può trovare « la sua liberazione » - e con queste parole Schopenhauer viene a riconoscere tutto il valore della vita individuale, di cui la conoscenza è strumento, non solo strumento della volontà che si afferma, ma anche condizione del suo negarsi. Si ammetta o no il risultato ultimo a cui Schopenhauer giunge per conto suo, rimane il fatto che l'individuo consapevole è la condizione, il sostegno e come il laboratorio della vita dello spirito nelle sue varie forme, scienza, arte, moralità, religione, e quindi dei più alti valori a cui l'uomo può ispirare la sua condotta e consacrare l'opera sua.

Una volta ammesso questo, e riconosciuta anche la verità positiva del pessimismo in quanto constatazione della realtà universale del dolore

e rinunzia all'illusione della felicità, la conseguenza pratica di questa veduta, voglio dire l'ideale più alto della vita pratica, non è il quietismo, ma la vita eroica. « Non la vita felice, ch'è impossibile — sono anche queste parole del nostro filosofo — ma una vita eroica è la più alta sorte che può toccare all'uomo: com'è quella di colui che lotta con le più grandi difficoltà per ciò che sarà il bene di tutti, e alla fine vince, senza esserne affatto o male rimunerato. La sua memoria rimane e viene celebrata come quella di un Eroe; la sua volontà, mortificata durante un'intera vita dalla fatica, dal lavoro, dall'insuccesso e dall'ingratitudine del mondo, si estingue nel Nirwana. Carlyle ha scritto in questo senso il suo *Hero worship* » (V, 337).

Ma Schopenhauer non si ferma qui. Il grado supremo della vita spirituale per lui non è nemmeno l'abnegazione operosa o la vita eroica, ma è la negazione radicale e totale di quella volontà di cui tutto questo nostro mondo è l'obbiettivazione e lo specchio. Due motivi antichissimi rivivono in questa concezione: uno è il motivo mistico dell'unificazione dell'anima individuale con l'essenza di tutte le cose ch'è anche la sua essenza, l'indiarsi dello spirito, il suo risvegliarsi dal sogno della vita terrena sollevandosi alla coscienza della sua eternità; e insieme con questo il motivo che si potrebbe dire escatologico del ritorno di tutte le cose finite nello stato originario da cui sono uscite. Il mondo è una figura

che passa; la durata dei secoli è come una decorazione destinata a sparire. Tutte le conquiste dell'intelletto e tutte le opere buone non compensano, non giustificano l'esistenza di un mondo, ch'è il regno dell'errore e della colpa, e le torture di tanti esseri condannati al dolore e alla morte. La verità più importante che ci sia, secondo Schopenhauer, è quella che insegnano le grandi religioni universali: che noi, tutti gli esseri, il mondo tutto abbiamo bisogno di essere liberati da una esistenza così fatta, e l'unico mezzo di pervenirvi è una vittoria decisiva sulla natura, la negazione della volontà di vivere, di cui tutto questo nostro mondo è il fenomeno. Le virtù morali stesse, la giustizia e la carità, tendono e accennano a questa liberazione; sono l'indizio, il sintomo che la volontà nel suo apparire non è più impigliata nell'errore dell'esistenza, si direbbe ch'essa già batte le ali per volar via.

Come è noto, alcune di queste idee sono state riprese ai nostri giorni da E. Hartmann, il quale pensa che Schopenhauer e i suoi Maestri dell'India hanno sbagliato di metodo: che il fine e il compimento del processo del mondo non può essere altro realmente se non la liberazione universale dal dolore e dal male dell'esistenza; ma che questa liberazione non può essere l'opera dell'individuo che nega la sua volontà: il dovere dell'individuo è anzi quello di cooperare positivamente e consapevolmente al progresso della cultura e all'attuazione dell'ordine morale

nel mondo, perchè quel fine quando che sia possa essere raggiunto, trovando egli stesso, in quanto individuo, la sua liberazione certa nel fatto naturale della morte.

La mia opinione è che quando Schopenhauer applica alla realtà metafisica, e quindi al mondo nel suo insieme, i concetti di responsabilità e di colpa, e finisce col dare un significato cosmico universale al fenomeno etico della negazione della volontà, egli esprime sì un'esigenza del suo pensiero più intimo; ma sconfina da quello ch'egli sa veramente e lavora di reminiscenze. Qui sta il suo limite. Egli non possiede nè i mezzi nè la energia speculativa per costruire quello che non può essere oggetto d'intuizione viva. La sua forza non sta nella costruzione come tale, ma nella visione chiara e nel sentimento profondo ch'egli ha della realtà, guardata e scrutata da quella sua posizione platonica e kantiana. Al di là di questo limite egli è obbligato a finire come Amleto: *the rest is silence*. Ma al di qua, nessun filosofo e nessun grande scrittore lo supera nella virtuosità ch'egli possiede di tradurre e fissare nel linguaggio astratto della riflessione il contenuto vivo della sua intuizione. Il suo sguardo è più vivido che largo: alcune parti della realtà umana gli sfuggono o non l'interessano. Ma le cose ch'egli vede, le vede fino in fondo, guardando alla verità effettuale, e opponendo a essa volentieri le immaginazioni e le illusioni della coscienza comune; e ha il dono dell'espressione

che non l'appaga se non è precisa e lucida: *immer in die Tiefe dringende Klarheit,* ha detto Kuno Fischer del suo stile. Così è avvenuto che tutti hanno imparato da lui, anche i più lontani dalle sue tendenze e dalle sue conclusioni. E questo non per le sue qualità di scrittore solamente, ma per le cose ch'egli ha messo in evidenza, per la sincerità della sua meditazione e per la forza elementare con cui ha risentiti alcuni dei motivi più profondi di ogni filosofia. Lo hanno detto un romantico; e la verità è ch'egli stesso, per la forma della sua mente, è uno dei classici, e ha scritto con parola cristallina la teoria di un Romanticismo che rinascerà sempre tutte le volte che gli uomini s'illuderanno di avere costretto nelle categorie e nei concetti della loro ragione tutta la realtà, senza tener conto di quello che v'ha in essa di originario, di spontaneo, d'incalcolabile e d'ineffabile, che sfugge alle prese della scienza, e di cui solamente l'arte con le sue forme e il suo linguaggio può dare la visione o il sentimento. Ha sentito come pochi il significato etico della vita; e in un secolo tutto orgoglioso delle sue conquiste terrene ha richiamato l'attenzione sopra i fenomeni più caratteristici della vita religiosa, ricongiungendo anche le idee prevalenti nella cultura occidentale ad alcune delle concezioni più antiche della nostra razza: egli che ha così scarso il senso della vita storica, ha reso uno dei più grandi servizî all'intelligenza della storia umana. Ha rinnovato nella filosofia il senso

della meraviglia, facendo sentire ai più distratti il mistero dell'esistenza; e riagitando a modo suo i problemi della vita e della morte, ha detto parole che non saranno dimenticate. Fra le quali mi piace, terminando, di ripetere queste che ho già citate: « lo spettacolo delle nobili azioni ci dà la convinzione immediata e ben fondata che quello spirito d'amore che ispira all'uno di fare il bene anche ai proprî nemici, a un altro di rischiare la propria vita per salvare quella di uno sconosciuto, è uno spirito immortale che non può mai soccombere nè perire ». — Chi ha detto che Schopenhauer insegna il pessimismo? Sì, Schopenhauer insegna che la vita non è un viaggio di piacere, e che l'acqua dei quattro grandi oceani, come diceva il Budda, non è tanta quante sono le lagrime che furono e che saranno sparse nel mondo; ma egli insegna pure che c'è il modo di guardare la vita con occhi sereni, senza cupidigie, senza illusioni e senza paure; e insegna l'eternità dell'amore, non l'immortalità della persona, ma il valore eterno dell'amore che non muore, che si genera eternamente dalla volontà che muore a se stessa.

1058385 P

B.7.5.110
B.N.C. - FIRENZE

Cartoleria e Legatoria
FOGLI
FIRENZE Via Borgo la Croce

CF001058385
BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE - FIRENZE

R. BIBLIOTECA NAZIONALE
CENTRALE - FIRENZE
B. 7
5
110